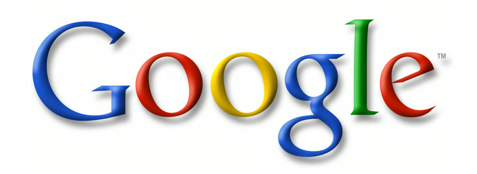



A 726,186


The
German-American
Goethe Library
University of Michigan.

Goethes religiöse Entwickelung.

Ein Beitrag

zu seiner inneren Lebensgeschichte.

Von

Dr. Eugen Filtsch,

ev. Pfarrer in Bukarest.



Gotha.

Friedrich Andreas Perthes.

1894.

Vorwort.

„Wer noch keine bestimmte Lebensrichtung hat", sagt Hagenbach, „dem wird Goethe schwerlich sie geben." Die entgegengesetzte Erfahrung hat das Erscheinen dieses Buches veranlaßt. Mir hat der große Dichtergenius eine zerschlagene Welt wieder aufbauen helfen. Mit der dankbaren Begeisterung der Jugend habe ich 1879 in einer in Zillers „Jahrbuch für wissenschaftliche Pädagogik" erschienenen, freundlich aufgenommenen Arbeit, meiner Doktor-Dissertation, Goethes Stellung zur Religion zu zeichnen versucht. Schon damals hat mich dabei der Wunsch geleitet, vielverbreitete Vorurteile zerstreuen und dazu mithelfen zu dürfen, daß das außerordentliche Licht dieses Geistes in alle Verhältnisse und Beziehungen hineinleuchte und auch recht viele Andere im Bestreben unterstütze, aus den Nebeln des Zweifels auf den Weg des Glaubens und zu der einen Quelle alles Heiles, zu dem Heiland und seinem Evangelium zurückzugelangen. Einmal dem Ziele näher und zu selbständigem Vorwärtsschreiten herangereift, werden auch diese Andern wegen der Umwege, die sie zeitweise an der Hand dieses Führers gemacht haben, nicht mit ihm rechten.

Die anderthalb Jahrzehnte, welche seit dem Erscheinen jener Jugendarbeit verflossen sind, haben mich nicht nur an inneren und äußeren Erfahrungen reicher und reifer gemacht, sondern mir auch in meinem Berufe die Lebensaufgabe zugewiesen, das Evangelium zu verkündigen und christ-

liche Welt- und Lebensanschauung zu verbreiten. Dabei hat mich der große Führer, dessen Einfluß auf die grundlegende Gestaltung meines Gedankenkreises so entscheidend einwirkte, auf Schritt und Tritt begleitet. Zugleich war ich redlich bemüht, das, was Andere über den Gegenstand schrieben — soweit mir dies in meinem von den großen Litteratur-Zentren entfernten Wohnorte zugänglich war — aufmerksam zu verfolgen.

Als daher in den letzten Jahren wiederholt Anfragen wegen einer neuen Herausgabe jener Dissertation an mich kamen, konnte ich mich zu einer solchen unmöglich entschließen und unternahm es auf Grund meiner vertieften Einsicht in die geistige Eigenart Goethes, sowie in die großen Fragen des religiösen Lebens, dazu von einer Anzahl wohlunterrichteter, ja gelehrter Freunde ermutigt, ein umfassenderes Bild der Entwickelung Goethes nach religiöser Richtung zu zeichnen und mir und Anderen die Frage zu beantworten, wie einer jener Männer, deren Weltanschauung und Lebensführung einen so bedeutenden Einfluß auf unsere Gebildeten ausübt, in dessen Werken ein so reicher Quell edelsten Geisteslebens sich erschließt, zu den wichtigsten Fragen der Menschenseele sich gestellt. Der Gegenstand bietet, soviel ich sehe, der Behandlung drei Seiten dar, die allerdings nicht vollständig voneinander zu trennen sind, aber doch in verschiedenem Maße berücksichtigt werden können. Einmal die litterargeschichtlich-biographische, sofern zu zeigen ist, wie die Individualität Goethes unter den mannigfachen Einflüssen und Verhältnissen eines langen und reichen Lebens in religiöser Richtung bestimmt wurde. Die Hauptgesichtspunkte für diese Seite der Betrachtung sind psychologischer Natur, sofern es sich darum handelt, konkrete seelische Vorgänge und Zustände zu erklären. Dabei mußte in Anbetracht der zentralen Stellung, welche gerade dem religiösen Gedankenkreise zukommt, die Gesamtpersönlichkeit im Auge behalten werden, und es durfte nichts übergangen werden, was den Mann innerlichst beschäftigt und bewegt hat. Wie viele Förderung

ich diesbezüglich besonders den trefflichen Werken von V. Hehn, „Gedanken über Goethe", O. Harnack, „Goethe in der Epoche seiner Vollendung", Hayms, „Herder" und den Studien Scherers verdanke, wie sehr mir die große unter dem Protektorate Ihrer königlichen Hoheit der Frau Großherzogin Sophie von Sachsen bei Böhlau in Weimar erschienene Goethe-Ausgabe (ich citiere diese mit W. W. B., die Hempelsche Ausgabe mit H.) zugute gekommen, wird dem Kenner nicht entgehen. Für die beiden letzten Kapitel besonders und für den noch nicht veröffentlichten Briefwechsel der hier behandelten Perioden in Goethes Leben war mir eine willkommene Fundgrube die verdienstliche Sammlung Vogels (Goethes Selbstzeugnisse über seine Stellung zur Religion und zu religiös-kirchlichen Fragen. Leipzig, Teubner 1888). Doch konnte auch die vollständigste und sorgfältigste Sammlung eine Arbeit wie diese nicht überflüssig machen. Nur wer das Leben und die Geistesentwickelung Goethes genauer kennt, kann jene mit Vorteil benutzen und den rechten Überblick über den reichen Stoff gewinnen. Der großen Mehrzahl wird eine biographisch fortschreitende Erläuterung und Erklärung willkommen sein, welche die einzelnen Phasen dieser Entwickelung aufweist, die vorhandenen Widersprüche somit auflöst und strenge auseinanderhält, was als Goethes eigene religiöse Überzeugung anzusehen ist und was der Dichter den Geschöpfen seiner Phantasie in den Mund legt.

Eine zweite Seite der Betrachtung wäre die historisch-theologische, wobei es sich vorwiegend darum handeln würde, die Stellung Goethes zu den Problemen und Systemen der Theologie und zu den kirchlichen Gemeinschaften zu kennzeichnen. Sie berührt sich nahe mit der dritten Seite, der religiös-praktischen, der es nicht sowohl um theologische als um religiöse Gesichtspunkte zu thun ist und die zeigen will, wie viel praktisch-religiöses Leben aus Goethes Werken und eigenem Lebensgang zu schöpfen ist und auch auf Andere weckend, wegweisend, fördernd zu wirken vermag. So wenig auch Manche Goethen in dieser Richtung zutrauen mögen,

so viel müssen sie doch zugeben, daß er ein selten normaler Mensch, eine unbestritten gesunde Natur war, und so hat es jedenfalls ein ganz bedeutendes praktisches Interesse, zu sehen, wie eine solche Persönlichkeit sich zu den religiösen Fragen stellt.

Das vorliegende Buch wünscht hauptsächlich dem ersten und dritten der eben gekennzeichneten Gesichtspunkte Rechnung zu tragen, denn es wendet sich nicht zunächst an die Fachmänner, sondern an die großen Kreise der Gebildeten, denen es Goethe von einer Seite zeigen möchte, von der man ihn bei all dem Vielen, was von ihm und über ihn gelesen wurde, doch vielleicht bis noch zu wenig kennt, und es hofft als wesentlichen Gewinn hieraus zugleich eine tiefere Würdigung religiösen Lebens bei denen zu bewirken, welche die Religion, zum mindesten in ihren positiven Formen, für einen überwundenen Standpunkt halten.

Ganz besonders würde es den Verfasser freuen, wenn seine Berufsgenossen im Lehramt an Kirche und Schule dem Buch ihren Anteil schenken und für ihre Arbeit der Bildung, Erziehung und Seelsorge irgendwelche Frucht daraus ziehen sollten.

Bukarest, im November 1893.

Der Verfasser.

Inhalt.

I.
Der Knabe.

Goethes Knabenjahre fallen in eine Zeit, da das religiöse Leben der Frankfurter evangelischen Gemeinde mehr und mehr in die Bahnen der Orthodoxie einzulenken begann, die mit schroffer Unduldsamkeit alle anderen Richtungen bekämpfte und drückte. In Goethes Vaterhause war von diesem intoleranten Zug schwerlich etwas zu spüren. Der Herr Rat gehörte wohl zu den fleißigen Kirchengängern, stand auch in verwandtschaftlichen Beziehungen zu lutherischen Geistlichen der Stadt, legte das Bedürfnis an den Tag, von Zeit zu Zeit religiösen Trost und Ermahnung bei dem Beichtvater der Familie, dem „geistlichen Großvater“, Johann Georg Schmidt zu suchen, auch hielt er etwas auf pünktliche Morgenandacht in seiner Familie [1]), seiner gesamten Geistesrichtung nach war er jedoch nichts weniger als kirchlicher Parteigänger, gewiß aber den Bestrebungen einer zugleich frommen und nüchternen Aufklärung freundlich gesinnt. An der Mutter rühmt der große Sohn „die alttestamentliche Gottesfurcht, in der sie ein tüchtiges Leben voll Zuversicht auf den unwandelbaren Volks- und Familiengott zugebracht habe“. Wolfgang war kaum vier Jahre alt, als bereits neben den übrigen

1) „Copulatis manibus et flexis genubus praeces matutinas diximus“, Weißmann, Aus Goethes Knabenzeit, S. 20.

Lektionen auch mit dem Religionsunterricht begonnen wurde. Der Kirchenbesuch ging damit Hand in Hand. Ja später, als er im Griechischen so weit war, wurden die sonntäglichen Perikopen nach dem Gottesdienst in der Ursprache hergesagt, übersetzt und einigermaßen erklärt [1]). „Doch war der kirchliche Protestantismus, den man uns überlieferte", so berichtet er selbst über diese ersten Eindrücke der Unterweisung im Christentum, „eigentlich nur eine Art von trockener Moral: an einen geistreichen Vortrag ward nicht gedacht, und die Lehre konnte weder der Seele noch dem Herzen zusagen." Als im Jahre 1755 der sechsjährige Knabe mit dem Großvater aus der Kirche kam, wo der Geistliche aus Anlaß des Erdbebens von Lissabon die Vorsehung gewissermaßen verteidigt hatte, soll er, nach dem Sinne der Predigt befragt, geantwortet haben [2]): „Am Ende mag alles noch viel einfacher sein, als der Prediger meint. Gott wird wohl wissen, daß der unsterblichen Seele durch böses Schicksal kein Schade geschehen kann." Ganz anders berichtet er selbst im Alter über die Eindrücke jener Schreckensnachricht auf seine junge Seele [3]): „Der Knabe war nicht wenig betroffen. Gott, der Schöpfer und Erhalter Himmels und der Erde, den ihm die Erklärung des ersten Glaubensartikels so weise und gnädig vorgestellt, hatte sich, indem er die Gerechten mit den Ungerechten gleichem Verderben preisgab, keineswegs väterlich bewiesen. Vergebens suchte das junge Gemüt sich gegen diese Eindrücke herzustellen, welches überhaupt um so weniger möglich war, als die Weisen und Schriftgelehrten selbst sich über die Art, wie man ein solches Phänomen anzusehen habe, nicht vereinigen konnten." Ein Hagelwetter, das im nächsten Jahre die Spiegelscheiben der Hinterseite des Hauses unter Donner und Blitz zusammenschlug, die neuen Möbel beschädigte und schätzbare Bücher und sonst werte Dinge verderbte, wies auf einen zornigen alttestament-

1) Dichtung und Wahrheit IV, H. 20, 116. W. W. B. 26, 197.

2) Bettina v. Arnim, Goethes Briefwechsel mit einem Kinde. Reclam, Universal-Bibl., S. 391.

3) Dichtung und Wahrheit I, H. 20, 26. W. W. B. 26, 42.

lichen Gott hin, vor dem der Knabe wie bei jener ersten Unglücksbotschaft, zu zittern begann. Weder die Bibel, die eifrigst um Aufschluß befragt wurde, noch der alte Vetter als Religionslehrer vermochten das kindliche Gemüt so recht in das Gleichgewicht zu bringen. Einmal unruhig geworden, fand er im hergebrachten Unterricht, wie im gewohnten kirchlichen Gottesdienst die rechte Befriedigung nicht mehr. Zugleich hörte er mehr und mehr von den Separatisten, Pietisten, Herrnhutern, den Stillen im Lande und wie man sie sonst zu nennen pflegte, die aber alle bloß die Absicht hatten, sich der Gottheit, besonders durch Christum, mehr zu nähern, als es unter der Form der öffentlichen Religion möglich zu sein schien. Sie waren zwar — namentlich in Frankfurt selbst — in der Minderzahl, aber ihre Sinnesweise zog den aufmerksamen Knaben durch ihre Originalität, ihr Beharren, ihre Selbständigkeit an. Nach ihrem Beispiel kam er selbst auf den Gedanken, sich Gott auf eigene Art, in der Weise der alten Völker durch einen sinnigen Opferkultus zu nähern: „Der Gott [1]), der mit der Natur in unmittelbarer Verbindung stehe, sie als sein Werk anerkenne und liebe, dieser schien ihm der eigentliche Gott, der ja wohl auch für den Menschen, wie für alles Übrige, ebenso wie für die Bewegung der Sterne, für Tages- und Jahreszeiten, für Pflanzen und Tiere Sorge tragen werde. Einige Stellen des Evangeliums besagten dieses ausdrücklich. Eine Gestalt konnte der Knabe diesem Wesen nicht verleihen. Er suchte ihn also in seinen Werken auf und wollte ihm auf gut alttestamentliche Weise einen Altar errichten. Naturprodukte sollten die Welt im Gleichnis vorstellen; über diesen sollte eine Flamme brennen und das zu seinem Schöpfer sich aufsehnende Gemüt des Menschen bedeuten." Heimlich und stille, zum erstenmal bei Sonnenaufgang, trieb er in kindlicher Andacht diesen Kultus und wiederholte ihn so lange, bis ein kleiner Unfall ihm das gefährliche Spiel mit der Flamme unter-

1) Dichtung und Wahrheit I, H. 20, 37 f. W. W. B. 26, 62 f.

sagte. Kindliche Frömmigkeit spricht auch aus den lateinischen und deutschen Morgenglückwünschen „an den teuersten Vater" vom Jahre 1758, so wenig dieselben auch einen spezifisch christlichen Charakter tragen. Erst neun Jahre alt, wird der kleine Wolfgang schon zum Verteidiger heidnischer Tugendhelden. „Horatius und Cicero", sagt er, „sind zwar Heiden gewesen, aber verständiger als viele Christen, und viele Heiden haben die Christen an Tugend übertroffen. Wer war in Haltung der Freundschaft getreuer als Damon, freigebiger als Alexander M., gerechter als Aristides, enthaltsamer als Diogenes, geduldiger als Sokrates u. s. w.?" [1]) Eine ausgesprochene Vorliebe hatte der Knabe für die Geschichten des Alten Testamentes, nicht allein, weil diese überhaupt dem kindlichen Seelenleben näher liegen als die Geschichten, Gleichnisse und Reden des Neuen, sondern auch, weil ihn aus dem religiösen Leben der Patriarchen derselbe Geist anwehte, der vom Geist und Gemüt der Mutter ausging. Er las sie im Privatunterricht bei Rektor Albrecht 1763 in der Ursprache und plagte den alten Mann mit all den Skrupeln und Zweifeln an den biblischen Wundern, „Unwahrscheinlichkeiten und Inkonsequenzen", mit denen er schon seine früheren Hauslehrer in Not versetzt hatte und denen selbst das große englische Bibelwerk aus des Rektors Bibliothek nicht gewachsen schien, so daß der alte Lehrer bei den kritischen Anwandlungen des Jungen nichts mehr vermochte, als ein über das andere Mal mit baucherschütterndem Lachen auszurufen: „Er närrischer Kerl! Er närrischer Junge!" Trotz alledem machten diese Bibelstunden dem jungen Wolfgang das heilige Buch immer teurer und werter; an den Stoffen, die es seiner dichterischen Anlage lieferte, übte er zuerst Phantasie und Formensinn. So entstand das Epos „Josef und seine Brüder", das leider während der Studienzeit zu Leipzig seinen Untergang in der Ofenflamme fand. Es befand sich mit in einem stattlichen Bande, der außerdem noch vermischte Gedichte, geistliche Oden

1) Weißmannn, Aus Goethes Knabenzeit, S. 57 f.

und Kirchenlieder enthielt und dem Vater als Neujahrsgeschenk — zu dessen größter Freude — feierlich überreicht ward [1]). Auf das Gebiet des Neuen Testamentes, des christlichen Glaubens und der evangelischen Religionslehre wurde er zu gleicher Zeit mehrfach geführt. An Stelle des Seniors Fresenius, der zwar als ein exemplarischer Geistlicher und guter Kanzelredner von der Gemeinde in Frankfurt sehr verehrt worden, aber, weil er gegen die Herrenhuter aufgetreten war, bei den abgesonderten Frommen nicht im besten Rufe gestanden hatte, kam 1762, nach dessen Tode, der ehemalige Professor in Rinteln Plitt, der vom Katheder mehr die Gabe zu lehren als zu erbauen mitgebracht hatte und kündigte sogleich eine Art von Religionskursus an. Wolfgang Goethe besuchte diesen Kursus. „Schon früher", lesen wir in Dichtung und Wahrheit [2]), „hatte ich mir die Einteilung gemerkt und konnte dann und wann mit ziemlich vollständiger Recitation einer Predigt groß thun. Da nun über den neuen Senior manches für und wider in der Gemeine gesprochen wurde und viele kein sonderliches Zutrauen in seine angekündigten didaktischen Predigten setzen wollten, so nahm ich mir vor, sorgfältiger nachzuschreiben. Ich war höchst aufmerksam und behende; in dem Augenblick, da er Amen sagte, eilte ich aus der Kirche und wandte ein paar Stunden daran, das, was ich auf dem Papier und im Gedächtnis fixiert hatte, eilig zu diktieren, so daß ich die geschriebene Predigt noch vor Tische dem Vater überreichen konnte." Der Eifer an dieser Arbeit ließ aber allmählich nach, da er dabei „weder besondere Aufklärung über die Bibel selbst, noch eine freiere Ansicht des Dogmas" fand. Und wie ihm hier die Kirchenlehre in dürrer Lehrhaftigkeit entgegentrat, so geschah es auch in dem Vorbereitungsunterricht zur Konfirmation, den er ein Jahr lang bei dem geistlichen Großvater und langjährigen Beichtvater des Hauses J. G. Schmidt genoß [3]). „Hier lernte

1) W. W. B. 26, 226.

2) Dichtung und Wahrheit. W. W. B. 26, S. 227 f., H. 20, 134.

3) Goethe-Jahrbuch XI, 162. Sie fand 1763 statt.

ich", berichtet er [1]), „wohl den Katechismus, eine Paraphrase desselben, die Heilsordnung an den Fingern herzählen, und von den kräftigen, beweisenden biblischen Sprüchen fehlte mir keiner, aber von alledem erntete ich keine Frucht; denn als man mir versicherte, daß der brave, alte Mann seine Hauptprüfung nach einer alten Formel einrichte, so verlor ich alle Lust und Liebe zur Sache, ließ mich die letzten acht Tage in allerlei Zerstreuungen ein, legte die von einem älteren Freunde erborgten, dem Geistlichen abgenommenen Blätter in meinen Hut und las gemüt- und sinnlos alles dasjenige her, was ich mit Gemüt und Überzeugung wohl zu äußern gewußt hätte." In dem Beichtstuhle hätte er wohl gern seinen religiösen Zweifeln Ausdruck gegeben und Beruhigung gesucht, aber als er in das alte Barfüßerchor hineintrat, sich den wunderlich vergitterten Schränken näherte, in welchen die geistlichen Herren sich zu diesem Akte einzufinden pflegten, als ihm der Glöckner die Thür eröffnete und er sich nun gegen seinen geistlichen Großvater, der ihn mit seiner schwachen näselnden Stimme willkommen hieß, in dem engen Raume eingesperrt sah, erlosch auf einmal alles Licht seines Geistes, die wohl memorierte Beichtrede wollte nicht über die Lippen, er schlug in der Verlegenheit das Buch auf, das er in Händen hatte, und las daraus die erste beste, kurze Formel, die so allgemein war, daß ein jeder sie ganz ruhig hätte aussprechen können, empfing die Absolution und entfernte sich weder warm noch kalt, ging tags darauf mit seinen Eltern zum Tisch des Herrn und betrug sich ein paar Tage, wie es sich nach einer so heiligen Handlung wohl ziemte. So waren denn die Knabenjahre Goethes dahin, ohne daß dem empfänglichen Gemüte des Knaben, das ein so lebhaftes religiöses Bedürfnis auszeichnete, die rechte Nahrung gegeben worden wäre. Dem religiösen Leben, wie es in dem Heiland persönlich geworden, blieb er fremd. Das Gedicht „Die Höllenfahrt Christi" auf Verlangen entworfen 1765, ein bombastisches Poëm, das

---

1) Dichtung u. Wahrheit VII, H. 21, S. 74. W. W. B. 27, 124.

sich streng an die kirchliche Überlieferung hält, die welke Blüte aus dem dürren, saftlosen Stamme eines einseitig dogmatisierenden Unterrichtes, der Form nach eine Nachahmung Cramers [1]), kann nicht als ein Zeugnis dafür angeführt werden, daß er ein inniges persönliches Verhältnis zu Christo gesucht hätte. Auch Klopstocks „Messias“, der durch einen Freund des Hauses eingeschmuggelt werden mußte, weil der Vater gegen alle reimlose Poesie eingenommen war, wurde wohl von der Mutter und den Kindern eifrig gelesen, von diesen sogar auswendig gelernt und in dramatischer Weise vorgetragen, wirkte aber gewiß mehr durch seinen poetischen Wert auf deren Geschmack und Phantasie, als durch seinen religiösen Gehalt auf Sinn und Gemüt. So ist es denn gewiß von Bedeutung, im Knabenleben Goethes die Richtigkeit des pädagogischen Grundsatzes bestätigt zu sehen, daß der christliche Religionsunterricht auf Grund der biblischen Geschichten des Alten Testamentes aufzubauen sei. Der frühreife Wolfgang Goethe liefert einen schlagenden Gegenbeweis gegen das oft gehörte Schlagwort, das christliche Kind könne nicht früh genug zu Jesus selbst geführt werden. Nichts, weder die Lektüre des Neuen Testamentes in der Ursprache, noch der Konfirmandenunterricht, noch auch das Anhören und Nachschreiben der Predigt kann sich jener Wirkung rühmen, die die Patriarchengeschichten auf den so sehr begabten Knaben hervorbrachten. Mit dem tiefsten Verständnis ihres innersten Wesens erzählt er im Alter dieselben im Zusammenhang nach kulturhistorischen und religionsphilosophischen Gesichtspunkten, weil er, wie er sagt, auf keine andere Weise darzustellen wußte, wie er bei seinem zerstreuten Leben, bei seinem zerstückelten Lernen dennoch seinen Geist, sein Gefühl auf einen Punkt zu einer stillen Wirkung versammelte, weil er auf keine andere Weise den Frieden zu schildern vermochte, der ihn umgab, wenn es draußen noch so wild und wunderlich

1) L. Blum, Das Vorbild zu Goethes ältestem Gedicht. Chronik des Wiener Goethe-Vereins 1889, Nr. 3; vgl. auch Wold. Frhr. von Biedermann, Goethes Gespr. V, 273.

herging. Das Alte Testament wirkte eben als Geschichte, oder wenn man lieber will, als epische Dichtung von klassischem Wert, deren Vollendung schon das Kind, das sich zum Großmeister des dichterischen Realismus entwickeln sollte, deutlich genug empfand, es wirkte als ein objektiv gegebener Anschauungsstoff voll reizvollen persönlichen Lebens. Dagegen steht der Knabe Christo und dem Christentum noch kühl, fast teilnahmlos gegenüber. Wohl ist auch das Neue Testament Geschichte, bietet es auch Geschichten. Aber die Geschichte Jesu ist mehr eine innere, gleichsam die einer anschaulich gewordenen Idee, des Fleisch gewordenen Wortes, die Evangelien sind nicht naive Geschichten, wie die der Patriarchen und zum Teil der Richter und Könige, sondern Lehrerzählungen. Überall herrscht hier der Gedanke vor, leuchtet das Ideal hindurch; was äußerlich geschieht, ist vorwiegend symbolisch. Es wird im weiteren zu zeigen sein, wie hierfür auch dieser gottbegnadeten Seele erst da das Verständnis aufgeht, wo die eigene Lebenserfahrung sie eben auch erlösungsbedürftig macht, wo der Jüngling selbst zum Mühseligen und Beladenen geworden ist, der den Frieden sucht, den diese Welt nicht giebt. Ihm den Weg zu diesem gänzlich abzuschneiden, das hatte bei all ihrer Dürre und Unkraft seine bisherige religiöse Unterweisung und Erziehung doch nicht vermocht. Wenn wir aber beim Schlusse dieses Abschnittes fragen, was von alledem als bleibender Gewinn für seine religiöse Entwickelung zurückgeblieben, so wird die Antwort lauten: einmal die gründliche Kenntnis der Bibel und die Liebe zu ihr, die er so schön gesteht: „Fast ihr allein war ich meine sittliche Bildung schuldig. Die Begebenheiten, die Lehren, die Symbole, die Gleichnisse, alles hatte sich tief bei mir eingedrückt und war auf die eine oder andere Weise wirksam gewesen“ [1]) — und neben dieser Kenntnis und Liebe zur Heiligen Schrift die Liebe zur Natur und die fromme Ehrfurcht, mit der er sie zu betrachten gewohnt war.

1) Dichtung und Wahrheit VII, H. 21, 58. W. W. B. 27, 96 ff.

II.

Der Jüngling.

Ungefähr ein Jahr nach Wolfgangs Konfirmation finden wir den frühreifen Jüngling in ein Liebesabenteuer (mit Gretchen) verflochten, das für ihn ein jähes, drückendes und beschämendes Ende nahm, indem er erfahren mußte, daß die Gesellschaft, in die er dadurch geführt worden, nicht die beste gewesen, und, was vielleicht noch schwerer wog, daß das geliebte Mädchen seine Neigung als das, was sie war, als eine knabenhafte Schwärmerei angesehen hatte. Die schnöde Lösung des Verhältnisses regte ihn so nachhaltig und andauernd auf, daß die Seinen ernstlich um ihn besorgt waren und ihm in einem älteren jungen Mann einen Stubennachbar und Hofmeister zur Seite gaben, der in offenem freundschaftlichem Verkehr beruhigend auf ihn wirkte. Er führte ihn in die Geschichte der alten Philosophie ein, wobei Goethe seine besondere Vorliebe für die Stoiker verstärkte, zu denen er schon früher einige Neigung gefaßt hatte; auch begleitete er ihn auf seinen Ausflügen und Wanderungen, die ihm schon jetzt in erregten Stunden ein Bedürfnis waren [1]). Dabei suchte man jene schönen, belaubten Haine auf, die sich zwar nicht weit und breit in die Gegend erstrecken, aber doch immer von solchem Umfange sind, daß ein armes, verwundetes Herz sich darin verbergen

1) Dichtung und Wahrheit, H. 21, 10. W. W. B. 27, 14 f.

kann. An einem ernsten Platz, wo die ältesten Eichen und Buchen einen herrlichen, großen, beschatteten Raum bilden, dem dichtes Gebüsch und bemooste Felsen und ein wasserreicher Bach einen romantischen Charakter verliehen, sprach ihm der neue Freund von Tacitus und dem Naturgefühl der alten Deutschen, ein unbestimmtes „riesenhaftes" Gefühl erfaßte ihn, das ihm im Alter noch so lebhaft gegenwärtig war, daß er sich des Ausrufs erinnert: „O, warum liegt dieser köstliche Platz nicht in tiefer Wildnis, warum dürfen wir nicht einen Zaun umherführen, ihn und uns zu heiligen und von der Welt abzusondern. Gewiß, es ist keine schönere Gottesverehrung als die, zu der man keines Bildes bedarf, die bloß aus dem Wechselgespräch mit der Natur in unserem Busen entspringt!" — — Ein neues, schönes Zeugnis der Verschwisterung der Naturbetrachtung und der religiösen Sehnsucht in dem jungen Herzen. Sie ist ein Grundzug seiner Weltanschauung geblieben, der in allen Perioden seines Lebens gleich deutlich hervortritt. Der Kirche und ihren Heilsmitteln freilich steht er jetzt schon zweifelnd oder, wie er sich selbst ausdrückt, hypochondrisch gegenüber. Seine Einbildungskraft steigerte den Spruch, daß einer, der das Sakrament unwürdig genieße, sich selbst das Gericht esse und trinke, ins furchtbare. Und lange Zeit schwankte er zwischen aufklärerischen Zweifeln in heiteren, und düsteren Skrupeln und einer seltsamen Gewissensangst in trüben Stunden hin und her [1]). Die Abwendung von der Kirche, somit schon im Elternhause vorbereitet, wurde eine immer entschiedenere in den neuen Umgebungen und Lebensverhältnissen, in die er während seines Universitätslebens in Leipzig eingetreten war. Wie ein dem Käfig entflogener Vogel, der im frischen, grünen Wald wieder von Baum zu Baum, von Zweig zu Zweig sich schwingen kann, fühlte sich Wolfgang im Genusse der neuen akademischen Freiheit frei und leicht [2]). Der pedantischen Strenge der väter-

1) Dichtung und Wahrheit VII, H. 21, 75. W. W. B. 27, 127.
2) W. W. B. IV, Abt. 1, S. 13 f.

lichen Erziehung entrückt, sieht er sich auf sich selbst gewiesen, aus der Enge des Elternhauses tritt er in die große Welt, in ein Leben voll neuer, mächtiger, mannigfaltiger Eindrücke und Anregungen. Über Leipzig, auch in diesem Sinne ein klein Paris, lag keine gesunde Atmosphäre. Die Gesellschaft, der er sich anschloß, war nicht nach jeder Richtung die beste, der leichte Sinn, mit dem er anfangs in vollen Zügen aufatmete, näherte sich dem Leichtsinn, die leidenschaftliche Liebe zu Käthchen Schönkopf artet in launische Eifersüchtelei aus und nimmt ein unbefriedigendes, verdrießliches Ende, in den Studien wird er bei heißem Wissensdurst da und dort wohl angezogen, aber nirgends dauernd festgehalten, auf dem Gebiet der Kunst schwankt er mitten unter den kräftigen Anregungen Oesers und der Dresdener Galerie zwischen Malerei und Poesie hin und her. Die Mittelmäßigkeit, die ihm vielfach begegnet, fordert seine spöttische Kritik heraus. Er wendet sie, in seinen reinsten Empfindungen und besten Leistungen nicht geschätzt und anerkannt, gegen sich selbst und gegen alles, was er bisher verehrt und hochgehalten hatte. Kirche und Altar ließ er völlig hinter sich, und Gellerts sittlichen Einfluß verkümmerte ihm die gute Gesellschaft, „die nicht leicht etwas Würdiges in ihrer Nähe dulden kann“. Eine Periode der Trennung von aller Autorität, so ist mit Recht dieser Zeitraum genannt worden [1]), und eine Periode des Zweifels und der Verzweifelung an den größten und besten Individuen. Es ist der Seelenzustand, wie ihn der erste Monolog des Faust schildert. Damals flog das Epos „Joseph und seine Brüder“ mit manchen anderen seiner Dichtungen in die Flamme. Er habe ihn, schreibt er an die Schwester, wegen der vielen Gebete, die er zeitlebens gethan, zum Feuer verdammt und fährt später fort: „Wir haben hier manchmal über die Einfalt des Kindes gelacht, das so ein frommes

1) In der trefflichen Studie von R. F. A. Jobst, Goethes relig. Entwickelung bis zum Jahre 1775. Progr. des k. Marienstiftsgymnasiums zu Stettin 1877, S. 7.

Werk schreiben konnte." Gleicherweise bedauert er auch, die „Höllenfahrt Christi" geschrieben zu haben, und schämt sich ihrer sehr, da er von ihrer Verbreitung in Frankfurt hört [1]). In dem Kummer und Unfrieden, in den ihn das Leid seiner Liebe zu Käthchen versetzt, kann er nicht weinen, aber auch nicht beten, wie er dem Freunde gesteht [2]). Zu den Seelenleiden kam bald auch körperliche Krankheit. Die rastlose Anspannung des Geistes und eine ungesunde, unregelmäßige Lebensweise legte dazu den Grund. Eine Erkältung beim Baden und das Einatmen ungesunder Dünste beim Studieren kam dazu und führte einen Blutsturz herbei. Und nun — als der in jeder Hinsicht so Begünstigte zum erstenmal in wirkliche Not geriet, als er auf dem Krankenlager nach erquickender Seelenspeise sich sehnte, da trat Religion und Bibel wieder näher an sein Inneres heran. Die biblische und dogmatische Kritik, womit er sich in Leipzig zeitweilig beschäftigt, hatte ihn der aufklärenden Richtung näher geführt. Während der Krankheit wirkte jedoch tiefer als die Einflüsse von dieser Seite der Meinungsaustausch mit einem Freunde, namens Langer, dem Nachfolger des geistreichen, freigeisterischen, nunmehr nach Dessau berufenen Behrisch in der Stelle eines Hofmeisters bei den Söhnen des Grafen Lindenau. Dieser hatte, „fromm, ohne dogmatisch zu sein, in dem Streit des historischen, positiven Christentums mit dem reinen Deismus, in welchem damals die christliche Religion hin- und herschwankte, sich für das erstere entschieden" und wußte nun den kranken Jüngling, an dessen Bibelfestigkeit er die wirksamste Unterstützung fand, ebenfalls auf seine Seite zu ziehen. Er lenkte den Leidenden mit wohlthuender Ruhe auf religiöse Betrachtungen und gewann ihn für den Glauben an einen göttlichen Ursprung des Evangeliums, so daß er sich damit wieder mit „Gefühl und Enthusiasmus", wenn auch nicht ganz ohne gelegentliche zweiflerische Anwandlungen beschäftigen konnte. Nur halb

1) W. W. B. IV, 1, 114 ff.
2) Ebend. Nr. 33.

hergestellt kehrte er endlich nach Frankfurt und zu den besorgten Eltern zurück. In dem Kummer, den die Frau Rat über die Kränklichkeit des Sohnes und über eine wachsende Entfremdung zwischen dem Vater und der Tochter empfand, hatte sie Trost und Beruhigung in der Religion und in einem Kreise vorzüglicher Freundinnen, die zugleich gebildete und herzliche Gottesverehrerinnen waren, einen anregenden Umgang gefunden. Unter diesen stand Fräulein v. Klettenberg obenan. Dieser Stütze bedurfte sie noch mehr, als der junge Wolfgang, der trotz aller Gedrücktheit und Verstimmung von beständiger Thätigkeit nicht lassen konnte, am 7. Dezember 1768 von einem ernsten Krankheitsanfall, der ihn dem Tode durch Erstickung nahe brachte, befallen wurde. Nach alter Gewohnheit stach die bekümmerte Mutter, ein göttliches Orakel suchend, die Bibel auf und traf den Spruch, den sie und der Sohn zeitlebens in dankbarem Gedächtnis behielten: „Du sollst wieder Weinberge pflanzen an den Bergen Samariä, pflanzen wird man sie und dazu pfeifen“ [1]). Ein geheimnisvolles Mittel, das der Arzt mit Erfolg auch dem Fräulein v. Klettenberg verschrieben hatte, rettete ihn. Das ward die äußere, sein Drang nach Erkenntnis der Naturkräfte und Naturgesetze die innere Veranlassung, daß der junge Mann zum Verdrusse des Vaters sich dem Studium mystischer, alchymistischer und kabbalistischer Bücher, zum Teil in Gemeinschaft mit jener mütterlichen Freundin hingab und sich von derselben auch zu mannigfachen Experimenten verleiten ließ. Ihren poetischen Niederschlag fanden diese Studien in den magischen Partieen des Faust. Was das fromme Fräulein ihm in diesen trüben Tagen gewesen, das hat er mit dankbarem Herzen in Dichtung und Wahrheit anerkannt und schon vorher mit den „Bekenntnissen einer schönen Seele“ gelohnt. Sie nahm, selbst beständig, aber mit der größten Geduld, leidend, an ihm den herzlichsten Anteil, gab sich in schmerzfreier Zwischenzeit am liebsten Unterhaltungen über sittliche Er-

1) Jer. 31, 5.

fahrungen hin oder trachtete danach, dem jungen Menschen, der ihr nach einem unbekannten Heil zu streben schien, in religiöser Richtung zu werden, was ihr das Bild des Lebens und Wirkens Zinzendorfs gewesen war. Sie legte sich seine Unruhe, seine Ungeduld, sein Streben, Suchen, Forschen, Sinnen und Schwanken auf ihre Weise aus und verhehlte ihm ihre Überzeugung nicht, sondern versicherte ihm unumwunden, das alles komme daher, daß er keinen versöhnten Gott habe [1]). Leicht wurde es ihr freilich auch nicht, den jungen Feuergeist zu bekehren, denn er hatte „von Jugend auf geglaubt, mit seinem Gott ganz gut zu stehen, ja bildete sich sogar nach mancherlei Erfahrungen ein, daß Gott gegen ihn sogar im Rest stehen könne, und war kühn genug, zu glauben, daß er ihm einiges zu verzeihen hätte". „Dieser Dünkel", sagt er, „gründete sich auf meinen unendlich guten Willen, dem er, wie mir schien, besser hätte zuhilfe kommen sollen." Die Erbauungsstunden, die sie mit ihm hielt, setzten so die Bemühungen Langers fort und fanden selbst wieder Unterstützung in seiner Lektüre. Vor allem machte Arnolds Kirchen- und Ketzergeschichte einen tiefen Eindruck auf ihn. Des Verfassers Gesinnungen stimmten, wie er erzählt, sehr zu den seinigen, und was ihn an dem Werke besonders ergötzte, war, daß gerade in den von der Kirche Ausgestoßenen oder wenigstens ihr Mißliebigen sich mehr echtes Christentum fand, und so versenkte er sich mit großem Interesse in die verschiedenen Meinungen dieser Frommen, und da er oft genug hatte sagen hören, jeder Mensch habe doch im Grunde seine eigene Religion, so kam ihm nichts natürlicher vor, als sich hauptsächlich auf der Grundlage jener theosophischen Anschauungen, die er aus der gegenwärtigen Lektüre schöpfte, ein eigenes gnostisches System auszudenken, von dem er selbst sagt: der neue Platonismus lag zum Grunde; das Hermetische, Mystische, Kabbalistische gab auch seinen Beitrag her, und so erbaute ich mir eine Welt, die seltsam genug aussah. Was

1) H. 21, 117. W. W. B. 27, 201.

er davon aus der wohl abgeblaßten Erinnerung des nüchternen Alters berichtet [1]), gestattet einen Blick in die Großartigkeit des Ganzen. Eine Gottheit, die von Ewigkeit sich selbst produziert, deutet hier schon auf die Vorliebe für eine pantheistische Vorstellungsweise hin, die ihm zeitlebens eigen geblieben; Dreieinigkeit, Schöpfung, das böse Prinzip, der Abfall von der Gottheit und die Erlösung erhielten in dem tiefsinnigen System ihre Stelle und traten unter sich in einen notwendigen Zusammenhang. Die Erlösung erscheint hier als „die große unentbehrliche, von verschiedenen Nationen in verschiedenen Zeiten auf mancherlei Weise, ja in seltsamen Fabeln und Bildern überlieferte Wahrheit, daß die Gottheit selbst die Gestalt des Menschen annimmt, die sich zu einer Hülle schon vorbereitet hatte, und daß sie die Schicksale desselben teilt, um durch diese Verähnlichung das Erfreuliche zu erhöhen und das Schmerzliche zu mildern" [2]).

Solche Gespräche, Studien und Bemühungen, zu selbständigen Ansichten zu gelangen, wirkten beruhigend und wohlthuend auf seine Seele. Dabei wurde seine Verbindung mit den Anhängern Zinzendorfs eine immer innigere. Er schloß sich auch den übrigen Brüdern an und besuchte mit dem ihrer Gemeinde angehörigen

---

1) Dichtung und Wahrheit H. 21, 126 f. W. W. B. 218 f. Vgl. die Ausführungen Loepers H. 21, 357 ff.

2) Lewes („Goethes Leben und Werke") und Schütz („Goethes Philosophie" im 1. Band) halten dieses System für die Spiegelung späterer Anschauungen. Auch sonst ist im allgemeinen das Mißtrauen gegen die historische Treue des Werkes „Aus meinem Leben" größer, als recht ist. Der zweite Titel „Dichtung und Wahrheit" verleitet zu geringerem Vertrauen, doch trifft Jacobi mit dem Worte, die Wahrheit dieser Dichtung sei oft wahrhafter als die Wahrheit selbst, zweifellos das Richtige. „Dichtung und Wahrheit", sagt auch Carrière im fünften Bande des Werkes „Die Kunst im Zusammenhang mit der Kulturentwickelung der Menschheit", „heißt das Werk nicht in dem Sinne, daß Goethe durch allerhand Erfindungen aus seinem Leben einen Roman machen wollte, sondern weil er wußte, daß jeder doch das Erlebte und Vergangene in der Erinnerung sich zurecht legt, umgestaltet, daß nur die Kunst des Dichters imstande ist, ein inneres Leben im Zusammenhang mit der Außenwelt zu veranschaulichen." S. 361.

Legationsrat Moriz am 21. und 22. September den Synodus der Herrenhuter auf dem Schlosse Marienborn, nachdem er wenige Tage vorher (17. September 1769) seinem Freunde Langer die Worte ins Stammbuch geschrieben hatte: „Ja Götterlust kann einen Durst nicht schwächen, den nur die Quelle stillt, so stottert Wieland (Musarion) und so fühlt im Ernst Ihr Freund Goethe.“ Die trefflichen Männer, die er dort traf, gewannen nach seinem eigenen Geständnis seine wärmste Verehrung, und es wäre nur auf sie angekommen, ihn vollends zu dem Ihrigen zu machen [1]). Doch sie fühlten sich außerstande, ihn bei allem großen Ernst und leidenschaftlichen Eifer, mit dem er ihr Bekenntnis zu ergreifen suchte, für einen Christen zu halten und zwar darum, weil er sich der Lehre von der absoluten Verderbtheit der Menschenseele durch den Sündenfall nicht anschließen konnte [2]). Vorerst freilich erkaltete jener Eifer und seine Liebe nicht. Der Umgang mit den Brüdern und Pietisten dauerte fort, auch als er, endlich wieder hergestellt, gegen Ostern 1770 die Universität Straßburg bezogen hatte, um die auf so widrige Weise unterbrochenen juristischen Studien mit größerem Ernst fortzusetzen. Ließ sich schon früher, zuletzt in dem erwähnten antideistischen System ein Zug zum Pantheismus erkennen, der durch die sonderbare Lektüre, die ihn beschäftigte, noch verstärkt wurde, so finden wir nun unter den Betrachtungen über Gott und Welt im Tage-

---

1) Die Beschlüsse lauteten: 1) Je mehr zu unsern Zeiten der Pelagianismus oder die irrige Meinung von den natürlichen Kräften des Menschen, sich selbst zu bessern, die Oberhand zu gewinnen scheint: desto mehr haben wir Ursache, darüber zu halten, daß die Lehre von dem Verderben der menschlichen Natur rein und lauter unter uns betrieben werde. 2) Weil alles, was zum göttlichen Leben und Wandel gehört, eine Frucht des Verdienstes Jesu ist, unzertrennlich mit zur Predigt des Evangelii gehört, so wollen wir nie unterlassen, bei Verkündigung des Rates Gottes zu unserer Seligkeit auch auf die Früchte des Glaubens zu bringen und die Moral Jesu und seiner Apostel zu treiben; s. R. Jobst, Goethes relig. Entwickelung, Osterprogramm des kgl. Marienstiftsgymnasiums zu Stettin 1888, S. 3.

2) Dichtung und Wahrheit XV, H. 22, 177. W. W. B. 28, 304 f.

buch von 1770 einige Stellen, die eine warme Verteidigung des alten pantheistischen Denkers Giordano Bruno gegen Bayles Kritik enthalten. Seine Idee einer natura naturans und natura naturata, die Identifizierung des Weltalls mit Gott, seine, dem innigen und untrennbaren Zusammenhang zwischen dem Kleinsten und Größten im Realen entsprechende Entwickelung in der Art des Aufsteigens vom Kleinsten zum Größten im Idealen und die daran geknüpfte Entwickelungstheorie der Pflanze zur Tier- und Menschenseele und dieser wieder zur höchsten geistigen Vollkommenheit — alle diese Ideen behagten seiner dichterischen Phantasie. Ein anziehender Geist und Charakter der Geschichte, wie Goethe voll Bewunderung für die Macht und Größe der Schöpfung, tritt ihm mit dem Satze entgegen: „Das Eine, das Unendliche, das Seiende und das, was in allem ist und durch alles hin, ist eines und dasselbe überall. Und so fällt die unendliche Dimension, indem sie nicht Größe ist, zusammen mit dem Individuum. Wie die unendliche Vielheit, indem sie nicht Zahl ist, zusammenfällt mit der Einheit" [1]). Bei der Lektüre dieses Satzes stutzt der lange schon über die Rätsel der Welt und des Lebens grübelnde Jüngling. Er findet darin weder Gottlosigkeit, noch Abgeschmacktheit, wohl aber etwas, das ihm bisher ganz fremd gewesen, etwas Paradoxes, das ihn anzieht, er weiß selbst nicht, weshalb. Er will Giordano nicht entschuldigen, glaubt aber, diese Stelle verdiene eine Erklärung und Untersuchung, die philosophischer wären als Bayles Gerede [2]). Er will Brunos Ideen nicht beipflichten, hält sie aber wenigstens für tiefsinnig und vielleicht für einen Urteilsfähigen fruchtbar. Es lag überhaupt in Goethes Eigentümlichkeit, philosophische Ideen, die an ihn herantraten, nicht etwa durch ein systematisches Studium, durch ein ins Ein-

1) Schöll, Briefe und Aufsätze von Goethe u. s. w. Weimar 1857, S. 101.

2) In ganz ähnlicher Weise wurde Lessing auf Spinoza geführt. Stahr, G. E. Lessing, sein Leben und seine Werke. Berlin, Guttentag, 1873, II, 193.

zelne dringendes Gegeneinanderhalten mit dem Eigenbesitz seines Geistes innerlich zu verarbeiten, und deshalb war er nicht Philosoph im Schulsinne, sondern alles, was er nicht seiner sinnlichen Beobachtung unterwerfen konnte, einfach auf sich wirken zu lassen, und darauf beruht mit und zu einem guten Teile seine Größe als Dichter. So hielt er es jetzt mit Bruno, so später auch mit dem ihm jetzt noch unbekannten Spinoza. Es ist eine schüchterne Anerkennung jenes alten Philosophen, wenn wir in seinem Tagebuche lesen: „Separatim de Deo et natura rerum disserere difficile et periculosum est, eodem modo quam si de corpore et anima sejunctim cogitamus. Animam nonnisi mediante corpore, Deum nonnisi perspecta natura cognoscimus; hinc absurdum mihi videtur, eos absurditatis accusare, qui ratiocinatione maxime philosophica Deum cum mundo conjunxere. Quae enim sunt, omnia ad essentiam Dei pertinere necesse est, cum Deus sit unicum existens, et omnia comprehendat. Nec Sacer Codex nostrae sententiae refragatur, cuius tamen dicta ab uno quoque in sententiam suam torqueri patientes fuimus. Omnis antiquitas ejusdem fuit sententiae, cui consensui quam multum tribuo. Testimonium enim mihi est virorum tantorum sententia, rectae rationi quam convenientissimum fuisse systema emanativum, licet nulli subscribere velim sectae, valdeque doleam, Spinozismum, teterrimis erroribus ex eodem fonte manantibus, doctrinae huic purissimae iniquissimum fratrem natum esse“ [1]. Von dieser Seite in seinem Denken und Dichten mächtig angeregt, ja für seinen „Faust“ bedeutend gefördert, im Herzen und in der Gesinnung den Brüdern innig zugethan und verwandt, durch die körperlichen und Seelenleiden, die er seit seiner Rückkehr aus Leipzig durchgemacht hatte, innerlich vertieft, aber doch nicht unselbständig, stumpf und muckerhaft geworden, schloß er sich in Straßburg sogleich den Pietisten an, an die er von Frankfurt aus empfohlen war.

---

1) Schöll a. a. O. 103.

So wenig er ihrer auch in dem Bruchstück seiner Selbstbiographie Erwähnung thut [1]), so deutlich geht dies doch aus seinen Briefen hervor. Schon zehn Tage nach seiner Ankunft in Straßburg, in der Nacht auf den Karfreitag, schreibt er an Johann Christian Limprecht, einen armen Theologen, der in Leipzig sein Stubennachbar gewesen und ihm bei seiner Erkrankung zuerst beigesprungen war, einen Brief, aus dem seine ganze Herzensgüte spricht. Es drängt ihn, an diesem heiligen Tage ein gutes Werk zu thun und durch die Zusendung einiger Louisdors an den armen, augenkranken Freund zu zeigen, daß ihm das Vergangene nicht vergessen sei. Dabei sagt er [2]): „Wie ich war, so bin ich noch, nur daß ich mit unserem Herre Gott etwas besser stehe und mit seinem lieben Sohn Jesu Christo. Daraus folgt nun, daß ich auch etwas klüger bin und erfahren habe, was das heißt, die Furcht des Herrn ist der Weisheit Anfang. Freilich singen wir erst das Hosianna dem, der da kommt; schon gut, auch das ist Freude und Glück, der König muß erst einziehen, ehe er den Thron besteigt." In einem späteren Briefe [3]) an denselben heißt es dann: „Ich bin anders, ganz anders, dafür danke ich meinem Heiland; daß ich nicht bin, was ich sein sollte, dafür danke ich auch. Luther sagt: ‚Ich fürchte mich mehr für meinen guten Werken als für meinen Sünden und wenn man jung ist, ist man nichts ganz.'" Seinem Freunde Trapp, der sich bei ihm Rats erholte, „ob es gut sei, sich zu verheurathen, oder nicht", antwortet er [4]), indem er vor den „unreifen Bewegungen unseres Herzens, unsern Neigungen, vor der eigenen Klugheit, Weisheit, Grübelei oder Unglauben" warnt und verweist

1) Er spricht nur von einem Handelsmann, der mit seiner Familie jenen frommen, ihm genugsam bekannten Gesinnungen ergeben war, obgleich er sich, was den äußeren Gottesdienst betrifft, nicht von der Kirche getrennt hatte. „Er war dabei ein verständiger Mann und keineswegs kopfhängerisch in seinem Thun und Lassen."

2) W. W. B. IV, 1, Nr. 61.

3) Ebend. S. 233.

4) Ebend. Nr. 64.

ihn auf seinen Gott, denn wer sich nicht von dem raten ließe, sei übel beraten. „Reflexionen", sagt er [1]), „sind eine sehr leichte Waare, mit Gebeten dagegen ist's ein sehr einträglicher Handel, eine einzige Aufwallung des Herzens im Namen dessen, den wir inzwischen einen Herrn nennen, bis wir ihn unsern Herrn betiteln können, und wir sind mit unzähligen Wohlthaten überschüttet. Es war eine Zeit, da mir die Welt so voll Dornen schien als Ihnen jetzo. Der Himmelsarzt hat das Feuer des Lebens in meinem Körper wieder gestärkt, und Mut und Freude sind wieder da." Allmählich aber löst sich das Verhältnis zu den Frommen, und die Briefe schlagen einen andern Ton an. Kurz vor seinem Geburtstag, und wohl mit Rücksicht auf diesen, geht er noch „mit der christlichen Gemeine" zum heiligen Abendmahl, „sich an des Herrn Leiden und Tod zu erinnern" und fühlt sich gedrängt, an demselben Nachmittag an Fräulein von Klettenberg zu schreiben. Er gedenkt in dem Briefe der vielen Bekanntschaften, der vielversprechenden Umstände, in denen er sich befand, und fährt fort [2]): „Mein Umgang mit den frommen Leuten hier ist nicht gar stark, ich hatte mich im Anfang sehr stark an sie gewendet, aber es ist, als wenn es nicht sein sollte. Sie sind so von Herzen langweilig, wenn sie anfangen, daß es meine Lebhaftigkeit nicht aushalten konnte. Lauter Leute von mäßigem Verstande, die mit der ersten Religionsempfindung auch den ersten vernünftigen Gedanken dachten und nun meinen, das wäre alles, weil sie sonst von nichts wissen; dabei so hällisch und meinem Grafen so feind [3]) und so kirchlich und pünktlich,

---

1) W. W. B. IV, 1. Nr. 64.

2) Ebend. Nr. 66.

3) Diese Abneigung war eine gegenseitige. Auf die Halleschen Pietisten geht der Zinzendorfsche Vers:

„Ein einzig Volk auf Erden
Will mir anstößig werden
Und ist mir ärgerlich:
Die miserabeln Christen,
Die kein Mensch Pietisten
Betitelt, als sie selber sich."

daß — ich Ihnen eben nichts weiter zu sagen brauche. Es kommt noch etwas dazu. Die Vorliebe für unsere eigenen Empfindungen und Meinungen, die Eitelkeit, eines jeden Nase dahin drehen zu wollen, wohin unsere gewachsen ist; Fehler, denen solche Leute, die eine gute Sache haben, mit der größten Sicherheit nachhängen." Dem gegenüber betont er aber in demselben Briefe doch, daß der Zweck seines Lebens sei, dieser Welt nützlich zu sein und daß die Religion dazu denn auch etwas helfe und bittet gegen den Schluß, mit ihm und für ihn zu beten, daß „alles werde, wie's werden soll."

Die neuen Bekanntschaften, die dem jungen, anregungsbedürftigen Studenten mehr zusagen mußten als die einfachen Leute aus dem Kreise der Halleschen Pietisten, waren der neunundvierzigjährige, rationalistisch angehauchte Aktuarius Salzmann, der ihn in seinen Fachstudien förderte, dann der junge, ungefähr gleichalterige Theologe Lerse, ein biederer, treuherziger, jugendfrischer, aber mäßiger Bursche, dem er in seinem „Götz" ein ehrendes Denkmal gesetzt, und später der fromme, sittlich tüchtige Jung-Stilling, dessen Geistesrichtung ihm gerade besonders angenehm war und dessen eigentümlichen, auf Erfahrungen seines Herzens und Lebens beruhenden heroischen Wunderglauben er aus herzlicher Achtung und Neigung unangetastet ließ, so wenig er ihm, der von Jugend auf daran gewöhnt war, alles, was auf einen Gegensatz zwischen Gott und der Natur hinauslief, innerlich abzulehnen, begreiflich war, so sehr auch die Art ihm anmaßlich erscheinen mußte, wie der Freund alles, was ihm im Leben Gutes und Angenehmes begegnete, unmittelbar Gottes Einwirkung zuschrieb.

Daß er auch selbst in diesem Kreise verstanden und anerkannt wurde, davon legt unter anderem die Art Zeugnis ab, mit welcher Jung-Stilling in seiner Lebensgeschichte von Goethe erzählt, wie ihn dieser gegen den Spott junger Leute in Schutz genommen habe, wobei er mit den berühmten Worten schließt: „Schade, daß so wenige diesen vortrefflichen Mann seinem Herzen nach

kannten" [1]). Gerade der Umstand, daß er auch bei diesen zu seiner täglichen Gesellschaft gehörigen Leuten christliche Gesinnung und innige Religiosität fand und dabei doch auch geistige Förderung nach anderer Richtung, mußte ihn mehr und mehr dem Einfluß der Frommen, wie er sie in obigem Briefe charakterisiert, entziehen. Hierzu wirkte übrigens noch ein anderes sehr wesentliches Moment mit, das mit ihrer Langweiligkeit und mit der abstoßenden Wirkung ihrer Abneigung gegen seinen Grafen nichts zu thun hatte, aber doch die Kluft zwischen ihnen und dem jungen Manne gar sehr erweiterte, auch nachmals auf sein Verhältnis zu den Brüdern einen nachteiligen Einfluß übte: die nähere Bekanntschaft mit der französischen Litteratur [2]), besonders mit Rousseau, dessen Name sich wiederholt neben Voltaire, Mendelssohn, Plato und andern Griechen, Thomas a Kempis und andern Mystikern in seinem Tagebuche genannt findet. Während der Hallesche Pietismus, ähnlich wie die Brüder auf der Synode von Marienborn, mit besonderem Nachdruck auf das natürliche Verderben und auf die Buße hinwiesen, neigte Goethe von jeher zum Pelagianismus hin, weshalb denn auch Rousseaus Angriffe auf die Erbsünde bei ihm solchen Beifall fanden, daß er sie unter seine Excerpte aufnahm: „Le peché original explique tout, excepté son principe et c'est ce principe qu'il s'agit d'expliquer . . . J'ai prouvé, que toute la gloire du paradis les tentoit moins qu'un morceau de sucre, et qu'ils craignoi(en)t beaucoup plus de s'ennuyer à vèpres que de brûler en enfer" [3]).

---

1) „Goethes Gespräche", herausgegeben von W. Frhr. v. Biedermann. Leipzig, F. W. v. Biedermann 1889. I, 16.

2) Die negative Bewegung in der damaligen französischen Litteratur stieß ihn entschieden ab. Das atheistisch-materialistische système de la nature Holbachs legte er mit Grauen aus der Hand. „Wir begriffen nicht, wie ein solches Buch gefährlich sein könnte. Es kam uns so grau, so cimmerisch, so totenhaft vor, daß wir Mühe hatten, seine Gegenwart auszuhalten, daß wir davor wie vor einem Gespenst schauderten." Dicht. u. Wahrh., H. 22, 42. — W. W. B. 28, 68.

3) „Die Erbsünde erklärt alles mit Ausnahme ihres Ursprungs und es

Auch sonst fand er bei Rousseau wohl manches, was ihn sympathisch berührte: seine Begeisterung für die Natur und die Bibel, seine Bekämpfung des Dogmas und dogmatischer Streitigkeiten, die Verlegung des Schwerpunkts der Religiosität in das Gefühl. Diese war es ja auch gewesen, die ihn an den Herrnhutern neben der apostolischen Einfachheit, Offenheit und Frische ihres Wesens ehedem so sehr angezogen hatte. Was ihn aber jetzt und für immer von der Brüdergemeinde und „andern werten Christenseelen", in erster Linie von den Straßburger Frommen absonderte, das war, wie er selbst ausführt [1]), „dasselbige, worüber die Kirche schon mehr als einmal in Spaltung geraten war. Ein Teil behauptete, daß die menschliche Natur durch den Sündenfall dergestalt verdorben sei, daß auch bis in ihren innersten Kern nicht das mindeste Gute an ihr zu finden, deshalb der Mensch auf seine eigenen Kräfte durchaus Verzicht zu thun und alles von der Gnade und ihrer Einwirkung zu erwarten habe. Ein anderer Teil gab zwar die erblichen Mängel der Menschen sehr gerne zu, wollte aber der Natur inwendig noch einen gewissen Keim zugestehen, welcher durch göttliche Gnade belebt, zu einem frohen Baume geistiger Glückseligkeit emporwachsen könne. Von dieser letzteren Überzeugung war ich aufs innigste durchdrungen, ohne es selbst zu wissen, obwohl ich mich mit Mund und Feder zu dem Gegenteil bekannt hatte; aber ich dämmerte so hin, das eigentliche Dilemma hatte ich mir nie ausgesprochen". Eben hier in Straßburg scheint jenes geistliche Gespräch stattgefunden zu haben, das ihn aus diesem Traum riß, indem die frommen Freunde ihm vorhielten, wie in seiner zufällig ausgesprochenen, wie er glauben durfte, „höchst unschuldigen Meinung die verderb-

ist ja dieser Ursprung, den es zu erklären gilt. Ich habe erprobt, daß ein Stück Zucker etwas Verlockenderes für sie hat als die ganze Glorie des Paradieses und daß sie weit mehr fürchten, sich in der Vesper zu langweilen, als in der Hölle zu braten."

1) Dichtung und Wahrheit III, 15. H. 22, 177. W. W. B. 28, 304 f.

liche Lehre des Pelagianismus begriffen sei und ihm eine große Strafpredigt hielten“ [1]).

Spätestens am 12. Dezember machte Goethe die persönliche Bekanntschaft Herders [2]). Sie konnte seinen Beziehungen zu der Brüdergemeinde zum mindesten nicht förderlich sein, da dieser selbst den „herrnhutischen Totenmelodieen“ keinen Geschmack abgewinnen konnte [3]). Dafür mußte Herders geistvolle, individualisierende Betrachtung der Bibel und der hebräischen Poesie Goethes lebhafteste Zustimmung finden und das Feuer seiner Begeisterung für die heilige Schrift nur schüren [4]). Zugleich war die moralische Wirkung des an Erfahrung und Kenntnissen ihm noch vielfach überlegenen, damals schon berühmten Schriftstellers eine bedeutende. Er erzählt selbst, wie er durch diese unerwartete Bekanntschaft alles, was in ihm von Selbstgefälligkeit, Bespiegelungsluft, Eitelkeit, Stolz und Hochmut ruhen und wirken mochte, einer sehr harten Prüfung ausgesetzt ward, die in ihrer Art einzig, der Zeit keineswegs gemäß und nur desto eindringender und empfindlicher war. Aus der Fülle der Anregungen, die ihm aus diesem Umgang zuteil wurden, hebt er unter anderem hervor, daß er durch Herder

1) Vielleicht schwebten dem alten Herrn diese Konflikte vor, als er zu Eckermann im Jahre 1824 die Äußerung that: „In religiösen Dingen, in wissenschaftlichen und politischen, überall machte es mir zu schaffen, daß ich nicht heuchelte, und daß ich den Mut hatte, mich auszusprechen, wie ich empfand. Ich glaubte an Gott und die Natur und an den Sieg des Edlen über das Schlechte; aber das war den frommen Seelen nicht genug, ich sollte auch glauben, daß drei eins sei und eins drei. Das aber widerstrebte dem Wahrheitsgefühl meiner Seele; auch sah ich nicht ein, daß mir damit auch nur im mindesten wäre geholfen gewesen.“ Biedermann a. a. O. V, 9.

2) H. Düntzer, Goethes Leben. Leipzig, Fues, 1883. S. 111.

3) R. Haym, Herder nach seinem Leben und Wirken. Berlin, Gärtner, 1885. I, 18.

4) Zu derselben Zeit hatte die unredliche Parteilichkeit Voltaires, der die Religion und die heiligen Bücher, worauf sie gegründet ist, um den sogenannten Pfaffen zu schaden, niemals genug herabsetzen konnte, ihm manche unangenehme Empfindung erregt. Dichtung und Wahrheit III, 11. W. W. B. 28, 61.

mit Hamanns Schriften bekannt gemacht wurde, die dieser sehr wert hielt. Allerdings waren es zunächst nicht mehr als sympathische Eindrücke, die er aus diesen wunderlichen Blättern gewann, seine mühsamen Versuche, zum tieferen Verständnis derselben zu gelangen, belustigten Herder, ohne daß er es der Mühe wert gehalten hätte, ihn darin zu fördern, ihm Hang und Gang dieses außerordentlichen Geistes begreiflich zu machen, wie er denn überhaupt mit dem jungen „spatzenhaften" Goethe im Gefühle seiner Überlegenheit ein spöttisches Spiel trieb, so daß dieser auch den Mut nicht fand, dem Freunde in seine Entwürfe zum „Faust" und „Götz" Einblick zu gestatten. Was ihn jetzt an Hamann anzog, „ohne daß er wußte, woher es komme und wohin es führe", das war unzweifelhaft die eigentümliche Verbindung größter, geistiger Freiheit mit dem Hang zu mystischem Grübeln, die, ihm selbst eigen, ihn auch in Straßburg nicht verließ und ihn an mystisch-kabbalistischen Studien Geschmack finden ließ, als er längst Herdern kennen gelernt hatte.

Aus der inneren Verarbeitung all dieser mannigfaltigen Studien, Anregungen und Eindrücke riß ihn, bevor sich all' die damit gegebenen Widersprüche und Rätsel gelöst und ihn zu größerer Klarheit emporgehoben hatten, der jugendliche Sprung in die Welt der Leidenschaften, die liebliche Idylle von Sesenheim. Die Anmut einer süßen Wirklichkeit entzog ihn allen Abstraktionen und Phantasieen; über der beglückenden Gesellschaft der Geliebten vergaß er bald, was er dem Freunde geschrieben hatte: „Unsere Neigungen? Was wir thun sollen in Absicht auf sie? Narren sind sie, diese unreifen Bewegungen unseres Herzens, und Sie wissen ja, was geschieht, wenn man sich von solchen Compagnons bei der Nase herumführen läßt." Indem er ihnen zunächst unbedenklich, im weiteren Verlaufe aber in beständigem inneren Kampfe [1]), in seliger Unseligkeit folgte, und ein Band zu knüpfen

1) „Der Kopf steht mir wie eine Wetterfahne, wenn ein Gewitter heraufzieht und die Windstöße veränderlich sind". W. W. IV, 1. Nr. 75.

begann, das er zu eigener tiefster Reue und Gewissensqual wieder löste, traten natürlich auch jene ernsten und frommen, sittlich-religiösen Anschauungen zurück, denen er sich einst so warm angeschlossen hatte, und das reizvolle, vom jugendlichen Übermut in vollen Zügen genossene Leben wirkte dahin, daß er sich selbst Scherze mit religiösen Dingen erlaubte, wie ihm noch vor kurzem nimmer zu Sinn gekommen wäre. In den tiefbewegten Mai- und Junitagen, die seiner Trennung von Friederike Brion vorausgingen, arbeitete er mehrere Wochen in Sesenheim an seiner Dissertation, von der wir nur den Anfang des Titels kennen: „De legislatoribus." Er behandelte darin einen Gedanken, der unverkennbar auf Rousseau zurückgeht, die Berechtigung und Verpflichtung jedes Gesetzgebers, einen gewissen Kultus festzusetzen. Schon dieses deutet darauf hin, wie er mit der Abgeschlossenheit der Frommen völlig gebrochen hatte. Neben dem Bewußtsein eines ihm ganz und gar eigentümlichen, dogmatisch nicht beengten Standpunktes, zu dem er sich unter all den teils nacheinander, teils zusammenwirkenden Einflüssen aus kirchlichen Kreisen durchgearbeitet hatte, war doch der Wunsch in ihm lebendig geblieben, doch nicht alle und jede Fühlung mit den Grundsätzen der Gemeinde zu verlieren, und das brachte ihn auf die Idee, daß der Staat, der Gesetzgeber, das Recht haben müsse, einen Kultus zu bestimmen, nach welchem die Geistlichkeit lehren und sich benehmen solle, die Laien hingegen sich äußerlich und öffentlich genau zu richten hätten, wobei nach dem, was jeder bei sich denke, fühle oder sinne, nicht gefragt werden solle. Dadurch glaubte er allen Kollisionen zwischen Staat und Kirche im vorhinein begegnet zu haben, die er von Kindheit auf kannte, da er oft Zeuge solcher Bewegungen gewesen war, wo die Geistlichkeit es bald mit ihren Obern, bald mit der Gemeinde verdarb. Er hat die Idee nachmals wieder aufgegriffen und in „Wilhelm Meisters Wanderjahren" zu veranschaulichen gesucht [1]. Die Arbeit erregte großen

1) Die Religion soll als freie Bethätigung des Gemütslebens Privatsache

Anstoß. Die Fakultät konnte den Druck einer Schrift unmöglich gestatten, welche die christliche Offenbarung unbeachtet ließ und den Kultus nur für eine Satzung hielt. Beachtenswert ist der Brief eines Professors darüber [2]), in dem es heißt: „Der Herr Goethe hat eine Rolle hier gespielt, die ihn als einen überwitzigen Halbgelehrten und als einen wahnsinnigen Religionsverächter nicht eben nur verdächtig, sondern ziemlich bekannt gemacht. Er muß, wie man fast durchgängig von ihm glaubt, in seinem Obergebäude einen Sparren zu viel oder zu wenig haben. Um davon augenscheinlich überzeugt zu werden, darf man nur seine vorgehabte Inauguraldissertation ‚De legislatoribus' lesen, welche selbst die juristische Fakultät ex capite religionis et prudentiae unterdrückt hat. Weil sie hier nicht hätte können abgedruckt werden anders, als daß die professores sich hätten müssen gefallen lassen mit Urteil und Recht abgesetzt zu werden." Später versichert derselbe, er habe alles Mitgeteilte aus des Herrn Professors Reiseisen Munde, der damals decanus facultatis gewesen. Soviel er sich zu erinnern wisse, habe dieser ihm gesagt, daß dem Kandidaten seine ungereimte Arbeit zurückgegeben worden. „Sie dürfte", fährt er fort, „wohl bei keiner guten Polizei zum Druck erlaubt oder gelassen werden, wiewohl der Herr Autor damit gedrohet." Goethe selbst berichtet [3]), der Dekan habe abgeraten, die Arbeit bekannt zu machen, was ihm selbst bei seiner Abneigung, sich gedruckt zu sehen, sehr willkommen gewesen sei. Den Vater habe das freilich

---

des Einzelnen, sein unantastbares Heiligtum sein. Doch darf es im Interesse des Staates an bestimmten, unentbehrlichen, von allen anerkannten Grundsätzen nicht fehlen, die eben ihren Ausdruck im gemeinsamen Kultus finden sollen. Diese allgemein anerkannten Grundsätze sind zugleich die Hauptbegriffe der christlichen Religion, denn auf ihr beruht die gesamte Sitte und Kultur der modernen Einzelperson und Gesellschaft. „In diesem Sinne dulden wir keinen Juden unter uns, denn wie sollten wir ihm den Anteil an der höchsten Kultur vergönnen, deren Ursprung und Herkommen er leugnet?"

2) Goethe-Jahrbuch II, 437.

3) Dichtung und Wahrheit H. 22. 27 f. W. W. B. 28, 43 f.

geschmerzt, weil er gehofft hätte, er solle bei seinem Einzug in Frankfurt Ehre damit einlegen, und er habe deshalb gewünscht, die Arbeit solle besonders herausgegeben werden.

Gegen den 23. August verließ Goethe, wie einst Leipzig, so nun Straßburg mit schwerem Herzen, ja mit belastetem Gewissen. Ein Gefühl innerer Öde und düsterer Reue drückte seine Seele, so sehr auch sonst Geist, Gemüt und Phantasie bereichert worden. Eines aber brachte er als unverlierbares Gut, als unentreißbare Weihe von oben mit. Am Gestade des Rheines, im deutschen Gelände unter Frankreichs Herrschaft war er zum deutschen Dichter geworden, und was er auch verscherzt und verloren hatte, eines hatte ihm die Gnade der Vorsehung als köstlichen Ersatz gegeben und gelassen. Sie ließ „im Schmerz ihm Melodie und Rede, die tiefste Fülle seiner Not zu klagen und wenn der Mensch in seiner Qual verstummt, gab ihm ein Gott, zu sagen, wie er leide“ [1]).

---

1) Tasso V, 5. H. 7, 295.

III.
Theologische Arbeiten.

Ein köstlicher Teil des Lebens, die Studienjahre, der beste Teil seiner Lehrjahre, der herrlichste der Jugendzeit lag hinter dem jungen Dichter, als er mit dem Bewußtsein eines Treubruches in die Vaterstadt heimkehrte. Der Schmerz darüber hielt noch lange nach und trieb in einer Fülle von Liedern künstlerische Blüten. Die Reue drängte zur Buße, die im „Clavigo", im „Götz", ja noch in den Schlußscenen des „Faust" einen unvergänglichen Ausdruck fand.

Was er von Frankfurt nach Straßburg mitgenommen, jene herrnhutische Frömmigkeit, die in ihrem tiefen, stillen Sehnen nach der Gnade des Himmels vor allen dem Heiland des Herzens Thore zu öffnen gesucht hatte, brachte er nicht wieder. An die Stelle jener willigen Ergebung in „Gottes überall einfließende Weisheit, die das Schicksal einer ganzen zukünftigen Welt, wie Eliefer dem Tränken der Kamele überlassen kann", war ein stark ausgeprägtes Selbstbewußtsein und Selbstgefühl getreten, das ihm Mut einflößte, sich mehr und mehr, der eigenen, gottgegebenen Kraft vertrauend, auf sich selbst zu stellen, den Sternen in der eigenen Brust zu folgen. Und damit war er, wenn auch zunächst unbewußt, in eine andere geistige Brüderschaft eingetreten, deren Führer Herder war, den er so sehr verehrte, dem er, wie der Mond der Erde, ein gehorsamer und liebend begleitender

Nebenplanet zu sein wünscht, in eine Brüderschaft, deren Mission es war, eine fruchtbare Neugestaltung auf allen Gebieten des geistigen Lebens stürmisch zu fordern und schöpferisch vorzubereiten. Es war ein revolutionärer Geist in dieser jungen Generation, die im Bewußtsein ihrer Kraft und ihres Genies allem Überlieferten entgegenzutreten begann, das in Dichtung und Leben bisher gegolten hatte. Wie sie im Poetischen Freiheit von allem Regelzwang ungestüm forderte, so bekämpfte sie auf religiösem Gebiet die Fesselung des lebendigen Geistes, der souveränen Individualität in starre, versteinte Dogmen, in tote Buchstaben, aber auch die anmaßliche Gewaltherrschaft des dürren, nüchternen Verstandes und dessen mißleitende, beschränkte Theorieen. Zugleich aber wendete sich das tief angelegte, deutsche Gemüt gegen den totenhaften Materialismus, gegen den kalten, öden Deismus und gegen den ideallosen Indifferentismus der französischen Nachbarn und machte sich, gestützt auf den Besitz schöpferischer, instinktartiger Seelenkräfte, ernstlich daran, unbedenklich mit dem Schutt der alten Zwingburgen des Gedankens aufräumend, die einseitigen Weltverbesserungspläne der Aufklärung zerreißend, eine neue Welt sich zu erbauen. Und wenn auch vorerst nur trügerische, maßlose Luftschlösser daraus wurden, Kartenhäuser, die im eigenen Herzen, wie auf den Kampfplätzen der Zeit ungeahnte Stürme wieder niederwarfen, so ward doch bei all der überhasteten und übereilten, oft verfehlten Arbeit der schwankende Grund allmählich fester ausgefüllt, auf welchem der Tempel einer neuen Zeit, in treu besonnener Arbeit mit geläutertem Geist, geklärtem Blick und geübter Hand aufgebaut werden konnte. In einer solchen geistigen Atmosphäre hat der ruhelose „Wanderer“ die ältesten Scenen des „Faust“ ausgeführt, die Geschichte Gottfriedens von Berlichingen mit der eisernen Hand dramatisiert. Das 15. und 16. Jahrhundert, ein Zeitalter, das als eine Epoche freier Regsamkeit des forschenden Geistes und mutigen Kampfes gegen geistige Unterdrückung ihm ebenso teuer und wert war, wie heute jedem evangelischen Christenmenschen, das Straß-

burger Münster, das in ihm einen so tiefen und ernsten Eindruck hinterlassen, standen als Hintergrund dieser Dichtungen da. Mit dem Freiheitsdurst der Jugend hängt sein Herz an dem tüchtigen „Götz", dem unabhängigen, starken, deutschen Manne, den die Fürsten hassen und die Bedrängten suchen. Mit sittlichem Freimut brandmarkt er die von undeutscher Üppigkeit und Weichlichkeit angesteckte liederliche Gesellschaft an einem geistlichen Hofe, zugleich dem eigenen Zeitalter damit ein mahnendes Spiegelbild vorhaltend und verficht dagegen evangelische Freiheit, deutsche Sitte und edlen Familiensinn. In dem Gespräch des Bruders Martin, der gewiß nicht zufällig gerade diesen uns geweihten Namen trägt, geißelt er die unglückselige Verirrung des Menschengeistes, die in Klostermauern und Ordensfesseln die gottgegebenen Kräfte des Leibes und der Seele knickt und bricht. Die geistigen Kämpfe der Reformationszeit, in die er sich so einlebte, die lebhafte Vergegenwärtigung der Größe Luthers, das alles mußte ihm aber auch das Lieblingsbuch seiner Jugend, die Bibel, wieder näher führen. „Sie als ein zusammengetragenes, nach und nach entstandenes, zu verschiedenen Zeiten überarbeitetes Werk anzusehen, schmeichelte meinem kleinen Dünkel", sagte er [1], „indem diese Vorstellungsart noch keineswegs herrschend, viel weniger in dem kleinen Kreise aufgenommen war, in dem ich lebte." Über die Widersprüche in der heiligen Schrift suchte er dadurch hinwegzukommen, daß er durch Prüfung herauszufinden suchte, welche Stelle den Sinn der Sache am meisten ausspreche; an diese hielt er sich dann und verwarf die andern — radikal genug — als untergeschoben. Es befestigte sich schon damals in ihm die Grundmeinung, „bei allem, was uns überliefert, besonders aber schriftlich überliefert werde, komme es auf den Grund, auf das Innere, den Sinn, die Richtung des Werkes an; hier liege das Ursprüngliche, Göttliche, Wirksame und Unantastbare, Unverwüstliche und keine Zeit, keine äußere Einwirkung noch Bedingung könnte diesem

1) Dichtung und Wahrheit XII, H. 22, 60. W. W. B. 28, 100.

inneren Wesen etwas anhaben, wenigstens nicht mehr als die Krankheit des Körpers einer wohlgebildeten Seele. So sei nun Sprache, Dialekt, Eigentümlichkeit, Stil und zuletzt die Schrift als Körper eines jeden geistigen Werkes anzusehen; dieser, zwar nahe genug mit dem Innern verwandt, sei jedoch der Verschlimmerung, dem Verderbnis ausgesetzt; wie denn überhaupt keine Überlieferung, ihrer Natur nach, ganz rein gegeben und wenn sie auch rein gegeben würde, in der Folge jederzeit verständlich sein könnte, jenes wegen des Unterschieds der Zeiten, der Orte, besonders aber wegen der Verschiedenheit menschlicher Fähigkeiten und Denkweisen, weshalb denn auch die Ausleger sich niemals vergleichen werden. Das Innere, Eigentliche einer Schrift, die uns besonders zusagt, zu erforschen, sei daher eines jeden Sache und dabei vor allen Dingen zu erwägen, wie sie sich zu unseren eigenen Ideen verhalte und inwiefern durch jene Lebenskraft die unserige erregt und befruchtet werde; alles Übrige hingegen, was auf uns nicht wirksam oder einem Zweifel unterworfen sei, habe man der Kritik zu überlassen, welche, wenn sie auch imstande sein sollte, das Ganze zu zerstückeln, dennoch niemals dahin gelangen würde, uns den eigentlichen Grund, an dem wir festhalten, zu rauben, ja uns nicht einen Augenblick an der einmal gefaßten Zuversicht irre zu machen. Diese aus Glauben und Schauen entsprungene Überzeugung" — so schließt er — „liegt zum Grunde meinem sittlichen sowohl als litterarischen Lebensbau."

Von diesem Interesse für die biblischen Schriften nahm sein eigenes theologisches Forschen seinen Ausgang. Goethe steht damit durchaus in der geistigen Strömung jener Zeit; denn Liebe und Haß, das tiefste Interesse des 18. Jahrhunderts galt, wie das des 19. Jahrhunderts der Politik, den religiösen Fragen. Goethe nimmt Stellung zu ihnen; war er früher der empfangende Knabe, der strebende Jüngling, so ist er jetzt der arbeitende Mann. In Straßburg ist sein Blick der Vergangenheit zugewendet, er nimmt auf. Anders in Frankfurt, hier beginnt er zu untersuchen. Und wenn es den heutigen Leser überrascht, im jungen

Kraftgenie plötzlich den Theologen zu sehen, so geschieht dies nur, weil wir in diesem Punkte dem Geiste des 18. Jahrhunderts völlig entfremdet sind. Nippold sagt einmal, man sei ganz erstaunt gewesen, als Karl Schwarz im „Komödienschreiber“ Lessing der Welt den gründlichen, das ganze Gebiet beherrschenden Theologen vorgestellt hätte [1]). Daß eine solche Vereinigung möglich war, findet eben nicht nur in den betreffenden Persönlichkeiten, Lessing und Goethe, sondern zum besseren Teile in dem Charakter des Zeitalters seine Erklärung. So nimmt denn Goethe, indem er zugleich gewisse Ergebnisse der aufklärenden Richtung in der deutschen Theologie, die seit 1750 mit echt deutscher Gründlichkeit und Gelehrsamkeit, auch mit echt deutscher Verranntheit, in den Befreiungskampf von dem Buchstaben eingetreten war, für seine religiöse Bildung verwertet, zunächst Stellung gegen die Einseitigkeit, die den sichtenden Verstand zum obersten Richter in den heiligsten Angelegenheiten machen will, indem er die Rechte des Gemütes verficht und die ausschlaggebende Bedeutung der heiligen Schrift „für Sinn und Gemüt“ betont. So macht er sich vor allem die Bibel selbst, die er oft und oft und immer mit großem Nutzen gelesen, mit deren Inhalt er aufs innigste vertraut war, erst recht zugänglich, so daß die verschiedenen Charaktere der einzelnen Bücher ihn nun nicht mehr irre machten, daß er sich ihre Bedeutung der Reihe nach treulich zu vergegenwärtigen wußte und das Ganze, an das er so viel Gemüt verwendet hatte, ihm unentbehrlich wurde, daß auch alle gegen die heilige Schrift gerichtete Spötterei ihm nichts anhaben konnte, weil er deren Unredlichkeit sogleich einsah. Und wie in dieser Beziehung, so steht Goethe in dieser Lebensepoche auch sonst der Orthodoxie, wie der Aufklärung gleich fern. Die Inspirationslehre der Orthodoxie, der jeder Buchstabe unmittelbar göttlichen Ursprungs ist, erkennt er als unhaltbar, das Bedürfnis nach Kritik regt sich in ihm. Aber es ist keine zersetzende, glaubenslose Kritik, es ist nur die Vertiefung

1) C. Schwarz, G. E. Lessing als Theologe. Halle, Pfeffer, 1854.

in das „Innere, Eigentliche“, dem unbedingten Hangen am Buchstaben entgegengesetzt. Eine Lebenskraft ist und bleibt ihm dieses Innere, es in sich aufzunehmen, das legt er seinem sittlichen und litterarischen Lebensbau zugrunde. Und indem er auch hier das eigene Denken über das Gegebene, die eigene Überlegung, wie diese Lebenskraft die individuelle errege und befruchte, betont, erscheint Goethe auch hier strebend nach Befreiung der Individualität gegenüber der unbedingten Glauben fordernden Autorität, also im geistigen Fluß der Genieperiode. Recht deutlich wird das, wenn man beobachtet, wie er, in wesentlicher Übereinstimmung mit den Führern der geistigen Bewegung auf diesem Gebiete, Hamann und Herder, sich mit den verschiedenen Richtungen in Kirche und Theologie auseinandersetzt. Neben Hamanns leidenschaftlichem Kampf gegen die Aufklärerei erschütterte damals zumal Herders gewaltiges Auftreten in seinen drei Streitschriften „Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit“, „Die älteste Urkunde des Menschengeschlechtes“ und „Provinzialblätter an Prediger“ das Gebäude, das mit so großem Stolz auf dem Grunde der neueren Philosophie aufgebaut worden war. „Das Licht allein nährt den Menschen nicht, und Gedankenfreiheit ist noch nicht Glückseligkeit“, so rief der Bückeburger Hofprediger in das übernüchterte, kalte, philosophische Jahrhundert hinein, nahm die Bibel gegen ihre modischen Ausleger, gegen die Spötter und Retter, Erklärer und Verunzierer, Verteidiger und Neuverderber in Schutz und rettete eine tiefere Auffassung des Pastorenberufes, als des einfältigen Landhirten, des christlichen Patriarchen, des Herrn „Vaters“, wie unsere siebenbürgisch-sächsischen, evangelischen Bauern ihren Pfarrer nennen, der dem Volke in allen Lebensverhältnissen Freund, Berater, Führer werden soll und sich nicht mit Spalding (über das Predigeramt) damit begnügen darf, ihnen Unterricht in Moral und Lebensweisheit zu geben. Wie mußte es Goethen aus eigenster unerfreulicher Erfahrung aus dem Herzen gesprochen sein, wenn Herder weiter fordert, auch in der Schule dürfe am wenigsten trockene Moral

gelehrt werden, sondern Geschichte der Religion, Thatsachen, Gottes Wirken unter den Menschen. Denn nicht auf das Verstehen, auf vernünftiges Einsehen kommt es zuerst an, sondern auf warmes, lebendiges Erfassen im Glauben. Die Erscheinung der Schrift: „Die älteste Urkunde des Menschengeschlechts" begrüßt Goethe mit großer Freude in einem Briefe an Schönborn [1]): „Es ist ein so mystisches weitstrahlsinniges Ganze, eine in der Fülle verschlungener Geschöpfsäfte lebende und rollende Welt, daß weder eine Zeichnung nach verjüngtem Maßstabe einigen Ausdruck der Riesengestalt nachäffen, oder eine treue Silhouette einzelner Teile, melodisch-sympathetischen Klang in der Seele anschlagen kann. Er ist in die Tiefen seiner Empfindung hinabgestiegen, hat drinne all' die hohe, heilige Kraft der simpeln Natur aufgewühlt und führt sie nun in dämmerndem, wetterleuchtendem, hier und da morgenfreundlichlächendem, orphischem Gesang von Aufgang herauf über die weite Welt, nachdem er vorher die Lasterbrut der neuern Geister, De- und Atheisten, Philologen, Textverbesserer, Orientalisten, mit Feuer und Schwefel und Flutsturm ausgetilget." Unzweifelhaft haben auch die übrigen Schriften gleich kräftig in Goethes Gemüt nachgewirkt.

Bevor jedoch noch Herders Provinzialblätter an Prediger erschienen waren, hatte Goethe selbst in zwei theologischen Schriften Töne angeschlagen, die dort voll ausklingen sollten: in dem Brief des Pastors zu * an den Pastor zu * und in der „Beantwortung zweier biblischer Fragen" [2]). Der Brief verdankt seinen Ursprung wahrscheinlich den Frankfurter Streitigkeiten, auf die wir noch zurückkommen werden. Goethe schreibt nach eigenem Geständnis unter der Maske eines Landgeistlichen, der in seinem ganzen Wesen wie eine Verkörperung von Herders einfachem Landhirten erscheint im Gegensatz zu den neuen Aufklärern und Philosophen, gegen die er seine schärfsten Pfeile richtet. „Diese spielen", sagt

1) W. W. IV, 2, Nr. 231.

2) Der junge Goethe II, 215 ff. 230 ff, H. 27.

er, „eine sehr lächerliche Person in der Welt, und es sei nichts jämmerlicher, als Leute unaufhörlich von Vernunft reden zu hören, mittlerweile sie allein nach Vorurteilen handeln." Sie sind ihm die falschen Propheten, vor denen gewarnt werden müsse. „Diese nichtswürdigen Schmeichler nennen sich Christen, und unter ihrem Schafpelz sind sie reißende Wölfe [1]). Sie predigen eine glänzende Sittenlehre und einen tugendhaften Wandel und schmälern das Verdienst Christi, wo sie können." Noch mehr vielleicht als das einseitige Moralisieren bringt ihn ihre „Liederverbesserung" auf. „Das möchte für Leute sein", sagt er, „die dem Verstand viel, dem Herzen wenig geben. Was ist daran gelegen, was man singt, wenn sich nur meine Seele hebt und in den Flug kommt, in dem der Geist des Dichters war; aber freilich das wird einem bei denen gedrechselten Liedern sehr einerlei bleiben, die mit aller kritisch richtigen Kälte hinter dem Schreibtisch mühsam poliert worden sind." Auf der anderen Seite verweist er es auch den „Schwärmern und Inspiranten", daß sie sich oft ihrer Erleuchtung überhoben haben. „Man hat ihnen ihre eingebildeten Offenbarungen vorgeworfen", fährt er aber dabei fort, „aber wehe uns, daß unsere Geistlichen nichts mehr von einer unmittelbaren

---

1) In dem Anfang April 1773 verfaßten Gedichte „Jahrmarktsfest zu Plundersweilern" läßt er Hamann zu Ahasverus sprechen:

„Du weißt, wie viel es uns Müh' gemacht,
Bis wir es haben soweit gebracht,
An Herrn Christum nicht zu glauben mehr,
Wie's thut das große Pöbelheer;
Wir haben endlich erfunden klug,
Die Bibel sei ein schlechtes Buch
Und sei im Grund nicht mehr daran
Als an den Kindern Haimon.
Darob wir denn nun jubilieren
Und herzliches Mitleiden spüren
Mit dem armen Schelmenhaufen,
Die noch zu unserm Herrgott laufen.
Aber wir wollen sie belehren
Und zum Unglauben sie bekehren
Und lassen sie sich 'wa nicht weisen,
So sollen sie alle Teufel zerreissen."

Der junge Goethe III, 210.

Eingebung wissen, und wehe dem Christen, der aus Kommentaren die Schrift verstehen lernen will." Das Hauptthema der Schrift ist übrigens die Toleranz, eines der vornehmsten Schlagwörter der Zeit. „Es liegt ihnen nichts so sehr am Herzen als die Toleranz", so klagt er die Heuchler unter den Aufklärern und Ungläubigen an, „und der Spott über alles, was nicht ihre Meinung ist, beweist, wie wenig Friede man von ihnen zu hoffen hat. Ich war recht erfreut, lieber Herr Bruder, zu hören, daß Ihr Euch niemals mit jenen gezankt, noch Euch Mühe gegeben habt, sie eines Besseren zu überweisen. Man hält einen Aal am Schwanze fester, als einen Lacher mit Gründen. Es geschah dem portugiesischen Juden recht, der den Spötter von Ferney (Voltaire) Vernunft hören machen wollte, seine Gründe mußten einer Sottise weichen, und anstatt seinen Gegner überführt zu sehen, fertigte ihn dieser sehr tolerant ab und sagte: Bleibt denn Jude, weil Ihr es einmal seid! Bleibt denn Philosophen, weil Ihr es einmal seid und Gott habe Mitleid mit Euch! So pflege ich zu sagen, wenn ich mit so einem zu thun habe." Die wahre christliche Toleranz stamme aus dem Glauben, der wesentlich ein Empfinden, und zwar ein Empfinden der göttlichen Liebe sei, „die vor so viel hundert Jahren unter dem Namen Jesus Christus auf einem kleinen Stückchen Welt eine kleine Zeit als Mensch herumzog, . . . die sich in das Elend der Welt mischte und auch elend ward, damit das Elend der Welt mit ihr herrlich gemacht werde". Wer dieses Glaubens gewiß werde, dem werde das Verdienst Christi mitgeteilt. Auf Dogmen und Bekenntnisschriften komme wenig an. Das junge Genie will eben auch hier nichts wissen von einem Einpressen des universalen Christentums in ein System, ein alleinseligmachendes Bekenntnis. „Es sind wunderliche Leute, die Theologen", sagt er, „da prätendieren sie, was nicht möglich ist. Die christliche Religion in ein Glaubensbekenntnis bringen, o ihr guten Leute! Petrus meinte schon, in Bruder Pauli Briefen wäre viel schwer zu verstehen; und Petrus war doch ein anderer Mann als unsere Superintendenten. Aber er

hatte recht. Paulus hat Dinge geschrieben, die die ganze christliche Kirche in corpore nicht versteht. Da sieht's denn schon gewaltig scheu um unsere Lehre aus, wenn wir alles, was in der Bibel steht, in ein System zerren wollen." So ist ihm denn die Augsburgische Konfession eine Formel, die damals nötig war, und noch nötig ist, etwas festzusetzen, das aber nur äußerlich verbindet. „Wir sind alle Christen und Augsburg und Dortrecht machen so wenig einen wesentlichen Unterschied der Religion, als Frankreich und Deutschland in dem Wesen des Menschen." Selbst die alte Kirche habe wenig menschliche Satzungen, die nicht auf etwas göttlich Wahres gegründet wären. „Darum laßt sie, leidet sie und segnet sie. Warum lästert ihr ihre Messe? Sie thun zu viel, das weiß ich, aber laßt sie thun, was sie wollen, verflucht sei der, der einen Dienst Abgötterei nennt, dessen Gegenstand Christus ist." Und so weitherzig ist sein Standpunkt, daß er erklärt, über die Lehre von der Verdammung der Heiden immer „wie über glühendes Eisen" wegzueilen. Ihr Geschick beunruhigt ihn nicht, denn auch sie seien der wiederbringenden Liebe Gottes anheimzugeben. Der einzig sichere Glaubensgrund ist die Bibel. Sie müsse vor allem gelesen werden, denn schon mit dem Respekt vor ihr sei viel gewonnen. Freilich sie kann und soll niemandem aufgedrungen werden, wer ihre Göttlichkeit nicht fühlt, dem sei es zum mindesten unnötig, sie zu beweisen. Man müsse sich dabei ohnehin in Weitläufigkeiten vom freien Willen und der Gnadenwahl einlassen, von denen man schließlich doch nichts wisse. Nur mit dem Herzen könne man sie verstehen. „Und wer die Süßigkeit des Evangelii schmecken kann, der mag ohnehin so was Herrliches niemandem aufdrängen. Und wenn man's bei Lichte besieht, hat im Grunde jeder seine eigene Religion." Das Sakrament als mehr als ein Zeichen anzusehen, ist ihm eine Seligkeit; die Menschen, die die Gnade nicht haben, es auch zu fühlen, sind Leute, bei denen der Kopf das Herz überwiegt. Über Auferstehung und ewiges Leben will er nicht viel reden. Er hat gefunden, daß ein rechtschaffener Geistlicher in dieser Zeitlichkeit so viel zu thun hat,

daß er gern Gott überläßt, was in der Ewigkeit zu thun sein möchte.

Man sieht vielleicht schon aus diesen wenigen herausgehobenen Hauptgedanken, wie viel die kleine Schrift giebt. Sie ist im großen und ganzen ein getreues Spiegelbild der religiösen Überzeugungen Goethes zu dieser Zeit [1]). Er steht durchaus auf christlichem Boden. „Darauf sterbe ich“, sagt er, „daß ich kein Glück besitze und keine Seligkeit zu hoffen habe, als die mir von der ewigen Liebe Gottes mitgeteilt wird.“ Diese Erlösung durch die göttliche Liebe ist ihm in Christo persönlich geworden. „Und so liebe ich Jesum Christum“, fährt er fort, „und so glaube ich an ihn und danke Gott, daß ich an ihn glaube, denn, wahrhaftig, es ist meine Schuld nicht, daß ich glaube. Es war eine Zeit, da ich Saulus war, gottlob, daß ich Paulus geworden bin.“ Der Gesamtcharakter der Schrift verrät deutlich genug die pietistische Schule, aus der sie hervorgegangen ist, und eine Hinneigung zur Mystik, die uns nach seinem Lebensgang, seiner Individualität und seinen damaligen Beziehungen nicht überraschen kann.

Nicht von gleicher, aber auch nicht von geringer Bedeutung ist die zweite, ebenfalls im Jahr 1772 erschienene theologische Schrift Goethes „Zwo wichtige bisher unerörterte biblische Fragen, zum erstenmal gründlich beantwortet von einem Landgeistlichen in Schwaben“ [2]). Es sind dieselben Grundanschauungen von der Religion, dieselbe Christologie, dieselben Ansichten von der Bibel, verbunden mit gleichem Eifer, sie gegen ihre dürren und seichten Erklärer in Schutz zu nehmen, die sich hinsetzen, ein ganzes Buch, ja viele Bücher unserer Bibel an einem Faden wegzuexegisieren, während man doch Gott danken müsse, wenn einem hie und da ein brauchbarer Spruch aufgehe, und das sei wahrhaftig alles,

---

1) Nur in einem Punkte, in dem, was er über das angeborene Verderben, die Erbsünde, sagt, über die er schon längst zur Tagesordnung übergegangen war — scheint er sich bloß der kirchlichen Terminologie zu bedienen.

2) Der junge Goethe II, 230 ff. vom 6. Februar 1773 datiert.

was man nötig habe. Und es ist endlich auch derselbe Geist der Duldung, der aus dem Schriftchen spricht: „Die einzige brauchbare Religion muß einfach und warm sein. Von der einzig wahren haben wir nicht zu urteilen, wer will das rechte Verhältnis der Seele gegen Gott bestimmen, als Gott selbst?" Von der Erscheinung Christi heißt es: „Das jüdische Volk seh' ich für einen wilden, unfruchtbaren Stamm an, der in einem Kreis von wilden, unfruchtbaren Bäumen stund. Auf den pflanzte der ewige Gärtner das edle Reis Jesum Christum, daß es, darauf bekleibend, des Stammes Natur veredelte und von dannen Pfropfreiser zur Befruchtung aller übrigen Bäume geholt würden. Von der Pfropfung an wendet sich die ganze Sache. Lehre und Geschichte werden universal." Übrigens ist die Schrift ein Versuch auf dem Gebiete der Bibelauslegung. Sie beantwortet die Fragen: was stund auf den Tafeln des Bundes? Und was heißt mit Zungen reden? Auf die erste Frage antwortet er, es seien meist rituale Vorschriften gewesen, die 2 Mos. 34 verzeichnet wären. Die Lösung der Frage zeigt, wie Steck sagt [1]), wenn sie auch in der vorgetragenen Form jetzt als unhaltbar bezeichnet werden kann, doch von dem scharfen Auge, mit dem der Verfasser die Fugen des überlieferten Textes entdeckt, und von dem richtigen Gefühl, mit dem er die Schwächen der traditionellen Ansichten sofort herausfand. Erst viel später hat die theologische Wissenschaft, von ähnlichen Beobachtungen ausgehend, die ganze Überlieferung von der mosaischen Gesetzgebung umgestalten können. Auf die zweite Frage: was heißt mit Zungen reden, *γλώσσαις λαλεῖν* antwortet er: „Vom Geist erfüllt in der Sprache des Geistes des Geistes Geheimnisse verkünden." In Hamannscher Manier führt er im wesentlichen Ansichten aus, die auch jetzt in der Wissenschaft herrschen. „Die Fülle der heiligsten, tiefsten Empfindungen", sagt er von dieser Gabe des Zungenredens, „drängt für einen Augenblick den Menschen zum überirdischen

---

1) Protest. Kirchenzeitung 1880 „Goethes relig. Entwickelungsgang".

Wesen, er redete die Sprache der Geister und aus der Tiefe der Gottheit flammte sie zum Leben und Licht." Gegen den Mißbrauch der Gabe sei Paulus mit allem Ernst in dem vierzehnten Kapitel der ersten Epistel an die Korinther aufgetreten. „Er setzt da die zur Empfindung des Geistes bewegte Seele (πνεῦμα) dem ruhigen Sinn (νοῦς) entgegen, nebeneinander, nacheinander — wie ihr wollt. Es ist Vater und Sohn, Keim und Pflanze. πνεῦμα! πνεῦμα! Was wäre νοῦς ohne dich! Er citiert darauf 1 Kor. 14, 2. 14 und fährt fort: „Dieses Reden ist nur ein auffallendes, Aufmerksamkeit erregendes Zeichen (σημειον) für Ungläubige, keine Unterweisung für sie, keine Unterhaltung in der Gemeinschaft der Gläubigen." „Sucht ihr nach diesem Bache", klagt er mit deutlicher Anspielung auf die Aufklärer, „ihr werdet ihn nicht finden, er ist in Sümpfe verlaufen, die aber von allen wohlbekleideten Personen vermieden werden. Hie und da wässert er eine Wiese insgeheim, dafür dankt einer Gott in der Stille. Denn unsere theologischen Kameralisten haben das principium, man müsse dergleichen Flecke all' einteichen, Landstraßen durchführen, und Spaziergänge darauf anlegen. Mögen sie denn! Ihnen ist Macht gegeben! Für uns Haushalter im Verborgenen bleibt doch der wahre Trost: dämmt nur! Drängt nur! Ihr drängt nur die Kraft des Wassers zusammen, daß es von euch weg auf uns desto lebendiger fließe."

Zu derselben Zeit, da Goethe seine theologischen Schriften schrieb, sah er sich auch in die Streitigkeiten hineingerissen, die in den evangelischen Kreisen Frankfurts ausgebrochen waren. Hier stritten Pietismus und Orthodoxie bis in das letzte Drittel des Jahrhunderts um die Herrschaft. Der junge Mann, der sich schon ehedem der unterdrückten und heftig befehdeten Separatisten angenommen hatte, fühlte sich durch das Wesen und Treiben der Gegner, zuletzt des Seniors J. J. Plitt, dessen didaktischer Kursus, in dem der Versuch gemacht worden war, die lutherische Dogmatik durch die Terminologie der Wolffschen Philosophie zu stützen, ihn so wenig befriedigt hatte, entschieden abgestoßen. Nun

schloß er sich einem Kreise von Männern an, die unter der Leitung Mercks zunächst den Kampf gegen die Orthodoxie, allmählich aber auch gegen die seichten Aufklärer in den Frankfurter gelehrten Anzeigen aufnahmen und in allerlei Händel mit dem Predigerministerium und dem Rat der Stadt gerieten [1]). Aus dem ersten Jahre seines Bestandes (1772), bevor das Blatt durch den Beschluß des Rates unter die Zensur des Predigerministeriums geriet, stammen einige Rezensionen theologischer Schriften aus Goethes Feder, deren Echtheit zwar zum Teil bestritten wird, insofern nämlich einige Merck, andere Schlosser zugeschrieben werden, die aber immerhin, weil die Freunde in den bezüglichen Fragen unzweifelhaft eines Sinnes gewesen sind, als eine willkommene Ergänzung der theologischen Schriften unseres Dichters und als Quellen der Erforschung seiner Stellung zu den religiösen und kirchlichen Tagesfragen angesehen werden dürfen. Da ist denn zunächst eine Besprechung von Hallers „Briefen über die wichtigsten Wahrheiten der Offenbarung" bemerkenswert. Hier findet unser Dichter Gelegenheit, der schonungslosen Strenge entgegenzutreten, mit der der große Schweizer, wie dessen Tagebuch lehrt, sich den Abend seines Lebens durch allerlei Bedenklichkeiten und Selbstpeinigungen trübte. Goethe wirft ihm vor, Gott zu einem bloßen „Strafrichter des schändlichen Menschengeschlechts", die Menschen zu Ungeheuern, die Welt zu einem bloßen „Wartezimmer des künftigen Zustandes" erniedrigt zu haben, und erklärt, „daß er selbst aus seinen Erfahrungen über die Sünden der Menschen nicht zum Schluß gebracht werden könne, daß alle Wasser, die getrübt werden können, Kotlachen seien". Goethe glaubte mit Rousseau an eine Veranlagung des Menschen zum Guten, an einen sittlichen Gehalt, der der menschlichen Natur innewohne und den es nur zu entwickeln, herauszuleben gelte. Die sittliche That soll gleichsam das schöne Naturphänomen sein, das sich von selbst versteht, wie das Sittengesetz nichts anderes sei, als ein Analogon

1) Weim. Jahrb. VI, 77 ff.

des Naturgesetzes in der moralischen Welt. Und dieser Glaube hängt wieder aufs innigste mit der ihm zu allen Zeiten eigenen Scheu zusammen, Gott und die Natur getrennt oder gar sich entgegengesetzt vorzustellen. Es ist allerdings klar, daß auf dem Boden einer solchen Anthropologie von Buße im Sinne der Kirchenlehre, auf die es doch Hallern so sehr ankam, nicht die Rede sein kann. Dem natürlichen Menschen stellt sie Gott als den Gesetzgeber gegenüber, dessen Gebote oft geradezu fordern, was der sittliche Charakter nur nach mühsamer Überwindung des natürlichen Menschen leisten kann, und nur im Hinblick auf sittliche Ideale und eine sittliche Vollkommenheit, die über dem Menschlichen hinausliegend, nur im göttlichen Gebote ihren Ausdruck finden [1]). Sein Widerwille gegen die Augustinsche Lehre von der alleinigen Erlangung der Seligkeit durch die Gnade Gottes, der ihn auch von der Brüdergemeinde geschieden, führt ihn zum Schluß zur Behauptung, daß es doch nicht unmöglich sei, „daß das, was Gott von uns als gut und böse angesehen haben wolle, für ihn nicht in einen Lichtstrahl zurückfließen könne, denn Zürnen und Vergeben seien bei einem unveränderlichen Wesen doch wahrlich nichts als Vorstellungsarten". „Darin", sagt er in diesem Zusammenhang, „kommen wir alle überein, daß der Mensch das

1) Seine Anschauung hat übrigens auch nach dieser Richtung eine merkwürdige Entwickelung durchgemacht. Während er noch 1793 an Jacobi spöttisch über den Quark des radikalen Übels schreibt, heißt es in dem Aufsatz „Die Natur" aus dem Jahre 1824: „Gewisse Erscheinungen an der Menschennatur nötigen, ihr eine Art von radikalem Bösen, eine Art Erbsünde zuzuschreiben", freilich setzt er noch dazu: „andere Manifestationen der menschlichen Natur fordern, ihr auch eine Erbtugend zuzugestehen." Und noch 1829 in dem Gedichte „Vermächtnis":

„Sofort nun wende dich nach innen,
Das Zentrum findest du da drinnen,
Woran kein Edler zweifeln mag.
Wirst keine Regel da vermissen,
Denn das selbständige Gewissen
Ist Sonne deinem Sittentag.
Den Sinnen hast du dann zu trauen,
Kein Falsches lassen sie dich schauen,
Wenn dein Verstand dich wach erhält."

thun soll, was wir gut nennen, seine Seele mag nun eine Kotlache oder ein Spiegel der schönen Natur sein, er mag Kräfte haben, seinen Weg fortzuwandern, oder siech sein und eine Krücke nötig haben. Die Krücke und die Kräfte kommen aus einer Hand. Darin sind wir einig, und das ist genug." Es ist also im Gegensatz zur düsteren, strengen Anschauung Hallers, der vor allem das Sündenbewußtsein, die natürliche Verdorbenheit des Menschen, die Heillosigkeit der Welt und die Nichtigkeit und Unwürdigkeit menschlicher Thätigkeit betont, eine heitere, zuversichtliche, optimistische Anschauung, der Goethe huldigte, und die ihre Wurzeln in dem freudigen Glauben an die Liebe und Gnade Gottes hatte, die die Kluft zwischen dem himmlischen Vater und allen seinen Kindern, denn allen ist ja das Heil bestimmt, überbrückt. Von demselben Standpunkte aus wendet sich Goethe gegen die Schreck- und Zwangsbekehrung, von der Dr. B. Münter in seiner „Bekehrungsgeschichte des vormaligen Grafen J. F. Struensee" berichtet [1]). Über den Wert der Bekehrung überhaupt will er nicht urteilen: „Gott allein kann wissen, wie groß die Schritte sein müssen, die hier die Seele thun muß, um dort seiner Gemeinschaft und dem Wohnplatz der Vollkommenheit und dem Umgang und der Freundschaft höherer Wesen näher zu kommen." Desto schärfer und entschiedener spricht er sich gegen eine allzu strenge und über die Grenzen gedehnte Religionsmoral (eine asketische, lebensfeindliche Moral) aus, die den armen Struensee zum Feinde der Religion gemacht hat. „Tausende sind es aus eben der Ursache heimlich und öffentlich gewesen, die Christum als ihren Freund geliebt haben würden, wenn man ihn ihnen als einen Freund und nicht als einen mürrischen Tyrannen vorgemalt hätte, der immer bereit ist, mit dem Donner zuzuschlagen, wo nicht höchste Vollkommenheit ist. Wir müssen es einmal sagen, weil es uns schon lange auf dem Herzen liegt: Voltaire, Hume, Lamettrie, Helvetius, Rousseau und ihre ganze Schule haben der

1) Der junge Goethe II, 442 ff.

Moralität, der Religion lange nicht so viel geschadet als der strenge, kranke Pascal und seine Schule." Diese Stelle wurde neben anderem von dem Frankfurter Predigerministerium beanstandet [1]). In einem einunddreißig Seiten langen Schreiben, das Schlosser konzipiert hat, das aber bezüglich der obigen Stelle unzweifelhaft Goethes eigene Gedanken wiedergiebt, ist uns eine Erläuterung und Verteidigung derselben erhalten. Sie ändert die angefochtene Stelle folgendermaßen um: „Es schadet der Religion, wenn man Gott als einen Tyrannen vorstellt. Es werden viele zu Feinden Gottes, wenn er ihnen auf diese Art vorgestellt wird", erinnert dann daran, daß wir doch „Vater unser" beten, und Luthers Erklärung zu dieser Anrede im Gebete des Herrn laute: „Er will uns damit locken, daß wir glauben sollen, er sei unser rechter Vater und wir seine rechten Kinder", um endlich die pathetische Frage zu stellen: „Warum will man die verderbliche Methode unterstützen, wonach einige die Religion so schwer, so widernatürlich machen, daß kein Mensch sie tragen kann? Schon Christus sagt zu den Pharisäern: Ihr ladet den Menschen unerträgliche Lasten auf, die Ihr mit keinem Finger berührt; schon Paulus sagt, man soll die Gewissen nicht ängstigen. Johannes und alle Apostel predigen nichts als Liebe, setzen, wie Christus selbst den ganzen Grund der Religion auf Liebe zu Gott und zu sich; wie kann es also ärgerlich sein, wenn man sagt: man soll Gott ebenso wie Christus und die Apostel und nicht als einen Tyrannen vorstellen? Wie kann es strafbar sein, wenn man sagt: derjenige Freund der Religion, der sie so vorstellt, daß die menschliche Natur nicht dabei bestehen kann, daß sie selbst ganz Widerspruch ist, schadet der Religion mehr als ihre Feinde?" Nun werden aus Pascals Pensées einige Stellen citiert, die in dem Satze gipfeln: la vraie et unique vertu est de se hair, car on est haissable par son concupiscence et de chercher un

1) Goethe-Jahrbuch X, S. 182 ff.

être veritablement aimable, pour l'aimer [1]) und dem Gedanken Ausdruck geben, die christliche Religion sei die einzige, die den Menschen die Mittel gegen die Selbstliebe und die Liebe zu den Menschen an die Hand gebe. Zu lieben sei nur das Reich Gottes, das in uns sei. Dann fährt die Verteidigungsschrift fort: das sagt Pascal, ein Mann von Witz, ein halber Heiliger, den Frankreich so ehrt, und den unsere witzigen Geister unter allen Verteidigern der Religion allein noch lesen mögen; Pascal sagt das; Pascal stellt die christliche Religion auf einer so verhaßten, widernatürlichen Seite dar! — Und nicht allein er; was er mit krankem Körper und kranker Seele spekuliert, das verlangen die Leute noch alle Tage, die sich geißeln, die mit Fasten den Himmel verdienen wollen. Auch in unserer Kirche verlangen's die, welche alle Teilnehmung an der Freude der Welt verbieten, welche Tanzen, Spielen, Schauspiele, Pudern, Manschettentragen und Lachen als abscheuliche Verbrechen mit der Hölle bedrohen; und auf diese Art die Gewissen ängstigen und alle Herzen gegen die Religion aufreitzen, in welcher sie Gott auf eine so verkleinerliche Art als einen Tyrannen vorstellen, der nicht leiden wollte, daß seine Geschöpfe sich freuen." Das Entscheidende ist hier, daß Goethe und sein damaliger Freundeskreis sich gegenüber den theologischen Klügeleien und haarspalterischen Distinktionen auf die einfache Aussage des religiösen Bewußtseins beruft. Die Klippe des moralischen Indifferentismus ist vermieden, indem er, ohne freilich in scharfe Begriffserörterungen sich einzulassen und daraus ein strenges System zu bilden, das natürliche Bewußtsein sprechen läßt, dem Gut und Böse so entgegengesetzte Gebiete sind, daß sie für unser Empfinden sich nicht ausgleichen können, mögen sie auch immerhin bei Gott in einen Strahl zusammenfließen.

Mit den schneidigen Waffen der Ironie und der Satire

---

1) Die wahre und einzige Tugend ist, sich zu hassen, denn man ist hassenswert wegen der bösen Lust, und zu suchen ein wahrhaft liebenswürdiges Wesen, es zu lieben.

wendet sich der junge Goethe gegen den flachsten Kopf der oberflächlichsten aufklärerischen Richtung, gegen den berüchtigten K. Fr. Bahrdt. Zunächst geschieht es in einer scharf verspottenden Rezension über eine 1772 in Frankfurt erschienene, von jenem bevorwortete Schrift: „Eden, das ist Betrachtungen über das Paradies und die darinnen vorgefallenen Begebenheiten.“ Bei seiner Anhänglichkeit an die Bibel und seinem tiefen Verständnis für die derbe Natürlichkeit des Alten Testaments und die zarte Naivetät des Neuen, fühlte er sich im Innersten verletzt von den „menschenfreundlichen Bemühungen der erleuchteten Reformatoren, die auf einmal die Welt von dem Überrest des Sauerteigs säubern und unserem Zeitalter die mathematische Linie zwischen nötigem und unnötigem Glauben vorzeichnen wollen und deshalb rein biblische Begriffe wie den des Teufels wegräsonnieren, Bilder der morgenländischen Dichtung ohne die geringste Ehrfurcht vor den Schriften Mosis als einem der ältesten Monumente des menschlichen Geistes [1]) in einer homiletischen Sintflut ersäufen und jedes Glied dieses Torso abreißen, zerhauen und in ihm Bestandteile deutscher Universitätsbegriffe des 18. Jahrhunderts aufdecken wollen.“ Es ist kaum jemals mit so glücklichem Humor die Summe jenes gemeinen Rationalismus gezogen worden. Es sei, erklärt er weiter, geradezu ekelhaft anzusehen, wenn uns ein solcher Skribent wie dieser unterscheiden wolle: das hat die ewige Weisheit unter der Geschichte Edens, unter dem Bilde der Schlange gelehrt, und das hat sie nicht gelehrt. Und am Schlusse wirft er dem Herrn Professor zu Gießen seine Dreistigkeit vor, „mit der er die sonderbarsten Erscheinungen in der Geschichte der Menschheit, worunter gewiß die Opfer gehören und von deren Entstehung der scharfsichtigste Geist nichts zu lallen vermag, wenn er keine bestimmten Befehle Gottes annehmen wolle, erkläre“. Und als derselbe Bahrdt 1773 in vier Teilen seine „Neuesten

1) Wer denkt hier nicht unwillkürlich an Herders „Älteste Urkunde des Menschengeschlechts“?

Offenbarungen Gottes in Briefen und Erzählungen" herausgab, eine Übersetzung des Neuen Testaments in die Bahrdtsche Theologie, wie Hagenbach [1]) so köstlich sagt, schrieb Goethe seinen scharf spöttischen und derb spaßhaften Prolog dazu, worin er die Verwässerung und seichte Modernisierung des Evangeliums durch den Herrn Professor gar trefflich charakterisiert, indem er ihn zu der Frau Gemahlin sagen läßt: „Da kam mir ein Einfall von ohngefähr, so redet' ich, wenn ich Christus wär'." Auch die Farçe „Satyros oder der vergötterte Waldteufel" ist ohne Zweifel auf Bahrdt zu beziehen, sie sollte dessen Versuche geißeln, sich durch eine heuchlerische Beredsamkeit in eine feste Pfründe einzudrängen, indem sie das Treiben eines falschen Propheten veranschaulicht, der durch sein freches Auftreten und durch die Gewalt der Rede die Menge, namentlich aber die Weiblein zu berücken weiß und eine eigentümliche Lust darin findet, Einsiedler und Priester zu beunruhigen, schließlich aber entlarvt wird, da er sich vor den Augen der Menge als ein lüsternes Tier schmählich bloßstellt [2]).

In demselben Maße, als die strenge Orthodoxie und die seichte Aufklärung unsern Dichter abstießen, zog ihn die Mystik an. Herder war mit dem Züricher Propheten J. C. Lavater schon im Dezember 1772 in Beziehung getreten, nachdem einige Predigten dieses merkwürdigen Mannes, besonders aber dessen „Aussichten in die Ewigkeit" einen tiefen Eindruck auf ihn gemacht hatten. Es wird in diesem Buche der Versuch gemacht, pneumatische Gesetze nach Analogie der physischen Gesetze ausfindig zu machen, nach welchen sich das jenseitige Leben regeln soll und die Be-

1) Kirchengeschichte von der ältesten Zeit bis zum 19. Jahrh. in Vorlesungen. Leipzig 1871. VI, 303.

2) Zeitschr. f. d. österr. Gymnasien, XL, 401. Weder Scherers geistvolle Deutung der Farce auf „Herder" noch die Ausführungen W. Fr. von Biedermann, die diese so erfolgreich bekämpfen und Satyros für Basedow in Anspruch nehmen (Goethe-Forschungen I u. II), haben so viel Eindruck auf mich gemacht, als die hier vorliegenden Erörterungen.

schaffenheit unserer künftigen Existenz im wesentlichen als eine Potenzierung unseres geistigen Lebens auf Erden dargestellt, wobei der Verfasser bald auf die Wissenschaft, bald auf die Erfahrung sich stützt und jede, die naturalistische, wie die rationalistische und die mystische Vorstellungsweise in überaus anschaulichen von hoher, sittlicher und religiöser Begeisterung getragenen Bildern zu verwerten weiß. In dem Zug, auch den phantastischsten Ahnungen seiner Seele möglichst große physikalische Wahrscheinlichkeit zu verleihen, erinnert der fromme Schwärmer — es mag noch so paradox klingen — geradezu an Jules Vernes wissenschaftliche Phantasterei in seinen geographischen und astronomischen Romanen. Dieser Versuch aber, die Gesetze des natürlichen und die des geistigen Lebens in Beziehung zu einander zu setzen, auf einen inneren, tiefen Zusammenhang beider hinzudeuten, mit kühnen Ähnlichkeitsschlüssen seine Glaubensansicht zu begründen, mußte durchaus nach Goethes Geschmack sein und ihn an jene Zeit nach der Rückkehr aus Leipzig erinnern, da er ganz und gar dem geheimnisvollen Triebe sich hingegeben, die Mysterien der Natur im Zusammenhange zu erfassen und den Blick zur Geisterwelt zu erheben, die nur dem toten Herzen verschlossen ist. Die Zeit blieb bekanntlich bei den Ahnungen eines Lavater nicht stehen. Gar manches Kraftgenie machte wundersame Kräfte geltend, Geisterbeschwörer, Wundermänner und spiritualistische Apostel fanden ein gläubiges, nach dem, wovon die gewöhnliche Schulweisheit sich nichts träumen ließ, dürstendes Publikum. Ja, was Lavater nur zu konstruieren versucht, das hatte Swedenborg auf seinen Reisen in den Himmel und zur Hölle in seinen Zusammenkünften und Unterredungen mit den Geistern der Vergangenheit geschaut. Die Rezension Goethes über Lavaters „Aussichten in die Ewigkeit“ beginnt mit dem ironischen Hinweis darauf, daß sich von jeher der nach Ewigkeit hungernde und dürstende immer solche Speisen in der Phantasie bereitet habe, die seinem Gaumen hier angenehm, sein Magen hier vertragen konnte, wie sich der Orientale nach seinen Gelüsten sein Paradies vorstelle, wie der brave

Norde sein Asgard sich denke, wo er, sein Glas Bier mit Heldenappetit auszechend, neben Vater Odin auf der Bank sitzen werde und wie der gelehrte, denkende Theologe und Weltkündiger hoffe, dort eine Akademie zu finden, durch unendliche Experimente, ewiges Forschen sein Wissen zu vermehren, seine Erkenntnis zu erweitern. Daß aber mache diesen Plan der Ewigkeit zum spezialsten, daß es immer nur auf Erkenntnis abgesehen sei. Diese ewige Wißbegierde des Verfassers verursacht ihm Ärger: „Hat er nie bedacht", fragt er, „was Christus den großen Hansen ans Herz legt: ‚Wenn ihr nicht werdet wie diese Kindlein', und was Paulus spricht: ‚Das Stückwerk der Weissagungen, des Wissens, der Erkenntnis werde aufhören, und nur die Liebe bleiben?'" Am wärmsten begrüßt er den Abschnitt über die Vergebung der Sünden und die seligen Folgen des Leidens und hofft, daß der Wegfall des Strafleidens die heilsame Wirkung haben würde, gewisse Menschen über diese Materien zu beruhigen [1]). Im allgemeinen findet er, der grübelnde Teil der Christen werde dem Verfasser immer viel Dank schuldig bleiben. Er zaubere ihnen wenigstens eine herrliche Welt vor die Augen, wo sie sonst nichts als Düsterheit und Verwirrung sähen, aber er macht dem Verfasser wiederholt den Vorwurf, daß in diesen Aussichten zu viel Raisonnement und zu wenig Wärme (sic!) sei. Lavater habe über diese Materien schon zu viel gedacht. Zu einem Gedicht, das er über denselben Gegenstand in Aussicht stellt, wünscht er ihm wohl mit Anspielung auf Swedenborg [2]): „Nun erhebe sich seine Seele und schaue auf diesen Gedankenvorrat, wie auf irdische Güter, fühle tiefer das Geisterall und nur in andern sein Ich. Dazu wünschen wir ihm

---

1) Vielleicht den Verfasser und die Leser der Briefe über die wichtigsten Offenbarungen. Bemerkenswert ist die Abweisung der alttestamentlichen Auffassung der Übel als göttlicher Strafgerichte, der Anschluß an den echt christlichen Begriff der göttlichen heilsamen Erziehung durch dieselben nach dem Herrenworte: „Wahrlich, ich sage euch, weder dieser noch seine Eltern haben gesündigt, sondern auf daß die Werke Gottes an ihm offenbar werden."

2) Andere denken an Hamann, den Herder in demselben Jahre einmal den „Elias für unsere Zeiten" nennt.

innige Gemeinschaft mit dem gewürdigten Seher unserer Zeiten, ringsum den die Freuden des Himmels waren, zu dem Geister durch alle Sinnen und Glieder sprachen, in dessen Busen die Engel wohnten: dessen Herrlichkeit umleuchte ihn, daß er einmal Seligkeit fühle und ahne, was sei das Lallen der Propheten, wenn *ἀρρητα ῥηματα* den Geist füllen.

Blicken wir auf all' diese theologischen Studien und Kritiken des jungen Goethe zurück, so erhellt, daß er mitten in die Strömungen des 18. Jahrhunderts sich stellend, doch vielfach über dasselbe hinausschreitet, ganz ebenso, wie es Lessing gethan hat. Jedes wichtigere Problem der Theologie interessiert ihn, mit den verschiedensten Lösungen desselben sucht er sich vertraut zu machen, allen Richtungen gegenüber wahrt er seine Selbständigkeit und sucht in den Thatsachen des religiösen Bewußtseins und in der Bibel auf echt protestantische Weise auf alle Fragen, die die Zeit bewegen, Bescheid. Daß er bei all diesem Streben dennoch nicht zu einer festen, geklärten, in sich geschlossenen Mannesüberzeugung gelangte, sondern auch diese Lebensepoche die Unklarheit der Jünglingsjahre beherrscht, wird sich im folgenden Kapitel zeigen und mag als Beweis dafür gelten, wie wenig auf dem Gebiete der Religion die verstandesmäßige Auseinandersetzung mit Begriffen und Begriffssystemen vermag. Bleibt doch in religiösen Dingen selbst der reifste Mann in gewissem Sinne ein Kind und wird nimmer fertig mit eigenen Kräften, denn alle Erlösung ist und bleibt in ihrem letzten, tiefsten Grunde eben ein Werk der Gnade. Vielleicht dürfen wir auch in diesem Sinne jenes spätere bescheidene Bekenntnis deuten:

„Weite Welt und breites Leben,
Langer Jahre redlich Streben,
Stets geforscht und stets gegründet,
Nie geschlossen, oft geründet,
Ältestes bewahrt mit Treue,
Freundlich aufgefaßtes Neue,
Heitern Sinn und reine Zwecke:
Nun, man kommt wohl eine Strecke."

IV.

In Sturm und Drang.

Um eine genauere Kenntnis des Prozeßganges sich anzueignen, war Goethe auf des Vaters Wunsch als Praktikant beim Reichskammergericht in Wetzlar eingetreten. Bedeutender als durch die Fachstudien wurde ihm der Aufenthalt hier durch die Begegnung mit Charlotte Buff, der Braut seines Freundes Kestner, deren echt weibliche Anmut und Liebreiz und deren edler Charakter die leidenschaftlichste, aber mannhaft bekämpfte Neigung in seinem Herzen entzündete. Unerträglichen Qualen entfloh er endlich durch die plötzliche Rückkehr nach Frankfurt, doch begleitete er auch von da aus mit dem herzlichsten und schmerzlichsten Anteil jeden Schritt seiner Lotte. Er sendet dem Paare die Verlobungsringe mit den Worten: „Laßt nun das die ersten Glieder der Glückseligkeit sein, die Euch an die Erde, wie an ein Paradies anbinden sollen, ich bin der Euerige, aber von nun an gar nicht neugierig, Euch zu sehen noch Lotten“ [1]). — Nach ihrer Vermählung am Palmsonntag 1773 schreibt er Kestner: „Ich wandere in Wüsten, da kein Wasser ist, meine Haare sind mir Schatten und mein Blut meine Thränen“ — und am 5. April folgt das merkwürdige Wort: „Gott verzeih's den Göttern, daß sie so mit uns spielen“ [2]). Die Verheiratung seiner Schwester

1) W. W. IV, 2, 72.
2) Ebend. S. 73.

und eine gewisse daraus hervorgehende Vereinsamung im väterlichen Hause, die Verstimmung, die gleichzeitig durch Zwischenträgereien zwischen ihm und Herder eingetreten, der Tod einer Darmstädter Freundin Henriette v. Roussillon (Urania), die ihn geliebt hatte, die ihm unleidlichen Advokaturgeschäfte, das alles war nicht danach angethan, die Verdüsterung seines Gemütes, die hypochondrischen Grillen zu verscheuchen, von denen er, wie so viele deutsche Jünglinge jener empfindsamen Zeit, ergriffen wurde. Sie bildeten den Grundaccord in der vielgestaltigen Fuge, welcher die merkwürdig wechselnden, auf- und niederwogenden Stimmungen jener Tage zu vergleichen sind, die ihren Höhepunkt in jenem Augenblicke erreichten, da er auf der eigenen Brust mit der Dolchspitze spielte [1]).

Der schöpferische Genius aber, der bisher in jedem Leid des Lebens ihm Trost gewesen, verließ ihn auch jetzt nicht. „Mahomet", „Der ewige Jude", „Prometheus", „Faust" beschäftigten ihm Gemüt und Phantasie. Mit der Gier des Verschmachtenden greift er nach dem trinkbaren Golde, das die Musen reichen, seine unglückliche Liebe „zum Trutz Gottes und der Menschen" [2]) innerlich zu überwinden. Unter solchen Seelenkämpfen entstand der „Werther", seinem Inhalt nach ein Spiegelbild seines eigenen Leides, der Form nach der vollendetste Roman des 18. Jahrhunderts. Jenes lebendige Gottvertrauen auf die ewige Liebe, „die in Christo Mensch geworden ist, um unsere Sehnsucht nach Erlösung zu befriedigen, jenes klare Bewußtsein, daß alles, was uns dient, uns mit ihr zu vereinigen, uns liebenswürdig, was zu diesem Zwecke nicht zielt, gleichgültig, was uns davon entfernt, verhaßt sein" müsse, was doch alles so deutlich aus dem „Brief des Pastors" spricht, hat einer schwankenden Haltung Platz gemacht. „Ich ehre die Religion", heißt es im „Werther", „ich fühle, daß sie manchem Ermatteten Stab, manchem Verschmachten-

1) Dichtung und Wahrheit XIII, H. 22, 129. W. W. B. 28, 220.
2) W. W. IV, 2, S. 97.

den Erquickung ist, nur kann sie denn, muß sie denn das einem jeden sein? Wenn du die große Welt ansiehst, so siehst du Tausende, denen sie es nicht war, nicht sein wird, gepredigt oder ungepredigt und muß sie mir es denn sein? Sagt nicht selbst der Sohn Gottes, daß die um ihn sein würden, die ihm der Vater gegeben hat? Wenn ich ihm nun nicht gegeben bin? wenn mich nun der Vater für sich behalten will, wie mir mein Herz sagt?“ [1])

Man hat auf der überaus emsigen Suche nach Zeugnissen für Goethes Pantheismus auch den Werther herbeigezogen. Der Gott, der sich in der Natur wunderbar offenbart, der Regen und Sonnenschein giebt, der in die heilenden Wurzeln und in die Thränen des Weinstocks Heil- und Linderungskraft gelegt hat [2]), an jeder stillen Quelle, unter jedem blühenden Baume in der Wärme seiner Liebe, — der Allliebende, der die Sonne, den Mond und die Sterne schuf, Erde und Himmel und den Menschen [3]), ein lebendiger Gott, den wir lieben müssen, weil die Liebe zu ihm unseres Glückes Seele ist, das ist sein Gott, zu dem er betend sein Auge wendet. Ist das ein pantheistischer Gottesbegriff? Freilich, wie Faust mit heißem, allerdings ewig unbefriedigtem Sehnen das Unendliche, die Gottheit in der Natur sucht, so findet Werther-Goethe seinen Gott in ihr, der ewig schaffenden und ahnt ihn in allen ihren Geschöpfen, in dem Kleinen und Großen, im Nahen und Fernen, in der Tier- und in der Pflanzenwelt, so brennt in ihm die heiße Sehnsucht, „aus dem schäumenden Becher des Unendlichen schwellende Lebenswonne zu trinken und nur einen Augenblick in der eingeschränkten Kraft seines Busens einen Tropfen der Seligkeit des ewigen Wesens zu fühlen“. Und doch würde man unrecht thun, um dieser religiösen Naturempfindung willen den jungen Dichter zu den zünf-

1) H. 14, 91.
2) Ebend. 96.
3) H. 3, 45. Der junge Goethe II, 29.

tigen Pantheisten zu rechnen. Es ist vielmehr gerade ein mystischer Theismus im Sinne Hamanns, dem in dieser Zeit seine religiösen Anschauungen sich zuneigen, und der nicht im Werther allein, sondern auch in den einige Monate älteren Bruchstücken des Mahomet Ausdruck findet. Werther-Goethe sieht in der Natur durchaus nicht die vollkommene und einzig ausreichende Offenbarung Gottes, wie der konsequente Pantheist, er hört vielmehr mit Paulus das Ächzen und Stöhnen der von der Gottheit losgetrennten, zu ihr sich zurücksehnenden Kreatur. Ihm graut vor dem Gedanken eines nach bewußtlosen, lieblosen Gesetzen sich abwickelnden Allebens, eine solche Welt wäre ihm „ein ewig verschlingendes, ewig wiederkäuendes Ungeheuer!“ Dieser mystische Zug, der dem Werther eignet, machte das Buch den Rationalisten, denen ohnehin jedes, nicht nur ein krankhaftes Gefühlsleben verdächtig war, widerwärtig, ja gottlos, daher denn auch der Roman auf das Gutachten der theologischen Fakultät zu Kopenhagen 1776 als ein Buch, das die Religion verspotte, die Laster beschönige und gute Sitten verderben könne, in Dänemark verboten ward. Das mystische Element in Goethes Religiosität bildet zugleich die Grundlage für die Verehrung Spinozas, den er im Frühjahr 1774 erst und zunächst nur flüchtig, nur „wie auf den Raub“ kennen lernte. Es war zum erstenmal, daß er sich mit einem streng in sich geschlossenen philosophischen System beschäftigte. Was er schon damals und Zeit seines Lebens von dem Philosophieren hielt, ist in dem berühmten Spruche ausgedrückt: „Der Mensch ist nicht geboren, die Probleme der Welt zu lösen, wohl aber zu suchen, wo das Problem angeht.“ Was ihm trotzdem die Philosophie geworden und gewesen, lesen wir in dem kleinen Aufsatz „Einwirkung der neueren Philosophie“ [1]), wo es heißt: „Für Philosophie im eigentlichen Sinne hatte ich kein Organ, nur die fortdauernde Gegenwirkung, womit ich der eindringenden Welt zu widerstehen, sie mir anzueignen genötigt war, mußte mich

---

1) H. 34, 93.

auf eine Methode führen, durch die ich die Meinungen der Philosophen, eben auch als wären es Gegenstände, zu fassen und mich danach auszubilden suchte. Bruckers Geschichte der Philosophie liebte ich in meiner Jugend fleißig zu lesen, es ging mir aber dabei, wie einem, der sein ganzes Leben den Sternenhimmel über seinem Haupte sich drehen sieht, manches auffallende Sternbild unterscheidet, ohne etwas von der Astronomie zu verstehen, den großen Bären kennt, nicht aber den Polarstern", und ähnlich in einem Gespräche mit Eckermann [1]: „Von der Philosophie habe ich mich selbst immer frei erhalten; der Standpunkt des gesunden Menschenverstandes war auch der meinige." Ja, schon im Kindesalter schien ihm Philosophie, abgesondert von Religion und Wissenschaft, unnötig, da sie doch in den beiden letzteren enthalten sei. Einem systematischen Studium derselben, einem tieferen Eingehen auf die erkenntnistheoretischen, logischen und metaphysischen Probleme zumal blieb Goethe zeitlebens abgewandt. Es schien ihm bis in das späteste Alter eine Krankheit, wenn man den Geist über seinen eigenen Operationen belauschen wollte, oder doch zum mindesten eine Verschwendung des Geistes, eine Ausgeburt der Langeweile, den Geist in die spanischen Stiefeln der Logik einzuschnüren, den grauen Theorieen der Metaphysik nachzuhängen: „Mein Kind, ich hab' es klug gemacht, ich hab' nie über das Denken gedacht!"

Bei alledem ist es eine eigentümliche Ironie des Schicksals, daß er, wo er der tieferen Wirkung Spinozas auf sein Seelenleben gedenkt [2], bekennen muß: nachdem ich mich in aller Welt um ein Bildungsmittel meines wunderlichen Wesens vergebens umgesehen hatte, geriet ich endlich an die Ethik dieses Mannes. Was ich mir aus dem Werke mag herausgelesen, was ich in dasselbe mag hineingelesen haben, davon wüßte ich keine Rechenschaft zu geben; genug, ich fand hier eine Beruhigung meiner

1) Gespräche VII, 4.

2) H. 22, 168. W. W. B. 28, 288 f.

Leidenschaften, es schien sich mir eine große und freie Aussicht über die sinnliche und sittliche Welt aufzuthun. Was mich besonders an ihn fesselte, war die grenzenlose Uneigennützigkeit, die aus jedem Satz hervorleuchtete. Jenes wunderliche Wort: „Wer Gott recht liebt, muß nicht verlangen, daß Gott ihn wieder liebe“ mit allen den Vordersätzen, worauf es ruht, mit all den Folgen, die daraus entspringen, erfüllte mein ganzes Nachdenken. Uneigennützig zu sein in allem, am uneigennützigsten in Liebe und Freundschaft, war meine höchste Lust, meine Maxime, meine Ausübung, so daß jenes freche spätere Wort [1]) „wenn ich dich liebe, was geht's dich an?“ mir recht aus dem Herzen gesprochen ist. Übrigens möge auch hier nicht verkannt werden, daß eigentlich die innigsten Verbindungen nur aus dem Entgegengesetzten folgen. Die alles ausgleichende Ruhe Spinozas kontrastierte mit meinem alles aufregenden Streben, seine mathematische Methode war das Widerspiel meiner poetischen Sinnes- und Darstellungsweise, und eben jene geregelte Behandlungsart, die man sittlichen Gegenständen nicht angemessen finden wollte, machte mich zu seinem leidenschaftlichen Verehrer. Geist und Herz, Verstand und Sinn suchten sich mit notwendiger Wahlverwandtschaft, und durch dies kam die Vereinigung der verschiedensten Wesen zustande.

„Mein Zutrauen auf Spinoza ruhte auf der friedlichen Wirkung, die er in mir hervorbrachte, und es vermehrte sich nur, als man meine werten Mystiker des Spinozismus anklagte, als ich erfuhr, daß Leibnitz selbst diesem Vorwurf nicht habe entgehen können, ja daß Boerhave, gleicher Gesinnung verdächtig, von der Theologie zur Medizin habe übergehen müssen. Denke man aber nicht, daß ich seine Schriften unterschreiben und mich dazu buchstäblich bekennen mögen“ [2]). Trotz seiner Begeisterung, die auf dem Eindruck der charaktervollen Persönlichkeit und auf der Übereinstimmung eigenster Empfindungen und Ideen mit gewissen, noch

---

1) Philine sagt es zu Wilhelm Meister.

2) Dichtung und Wahrheit, 16. Buch, H. 23, 6. W. W. B. 29, 11.

nicht in ihrem systematischen Zusammenhang ergründeten Hauptbegriffen und Grundsätzen Spinozas beruhte, ist also Goethe weder jetzt, noch zu irgendeiner späteren Zeit ein unselbständig nachbetender Schüler Spinozas gewesen. Diese erste Lektüre der Ethik, der erst viel später ein tiefer eindringendes Studium im Verein mit Herder, Jacobi und Frau v. Stein folgte, rief keineswegs eine solche Revolution in seinem gesamten Geistesleben, in seinem religiösen und sittlichen Leben hervor, daß von einer vollständigen Umkehr und Umwandlung die Rede sein könnte; die auf der breiten Grundlage einer völlig entgegengesetzten Individualität beruhenden Gegensätze wurden durchaus nicht ausgeglichen, aber die Lektüre wirkte beruhigend und wohlthätig. Es fand sich hier jene mystische Vereinigung mit der Gottheit in anderer Gestalt wieder, die er bei den Herrenhutern gelernt hatte, es begegnete ihm neuerdings die ihm so sehr zusagende Alleinheitsidee, die Gott und die Natur durcheinander anschauen läßt. Und „dieser Glaube war in ihm besonders energisch, war eins mit seinem Dichtertalent, seinem Beruf, darstellend sein Selbst zu ergreifen, dichtend Erfahrung und Natur zu verklären“ [1]. — Und so traten denn auch die durch Spinoza vermittelten Eindrücke und Stimmungen nur als eines jener mannigfachen Fermente in sein Seelenleben ein, die es um diese Zeit in eine so heftige Gärung versetzten.

Gewiß trug auch die Ethik dazu bei, jenen naturalistischen Zug zu vertiefen, der von jeher seiner Religiosität eigen war, und als ein wesentliches Element seines „Christentums zum Privatgebrauch“ seinen selbstbewußten Widerstand gegen die mannigfachen Bekehrungsversuche, denen er ausgesetzt war, zu kräftigen. Fräulein v. Klettenberg hatte seine innere Entfremdung von dem Glauben der Brüder wohl nicht ohne Schmerz beobachtet, ängstigte sich aber nicht um sein Seelenheil. „Der Herr“, schreibt sie am 20. Mai 1774 [2]), „wandelt mit Lavater und mit Goethe.

1) Vgl. Schöll, Briefe und Aufsätze. Weimar 1857. S. 105.
2) W. W. B. IV, 2, S. 161.

Ich kenne ihn am Gange, noch werden ihre Augen gehalten, daß sie ihn nicht erkennen — aber ein Etwas — ein sanfter Zug — eine Empfindung, die alle Empfindungen übertrifft, so lebhaft diese beiden sonst fühlen können, macht, daß sie sich von dem Unbekannten nicht trennen mögen.“ Ein herzliches, inniges Verhältnis verknüpft nach wie vor das fromme Fräulein mit dem Weltkinde Goethe. Er blickt mit aufrichtiger Verehrung und Liebe zu ihr auf, fühlt sich in ihrer Nähe wohl und opfert gern etwas von seiner Zeit, ihr Missionsberichte vorzulesen. Wenn er sich dabei als einen Heiden giebt [1]), so ist ihr dies nicht zuwider, vielmehr versichert sie ihm, daß er ihr so lieber sei als früher, da er sich der christlichen Terminologie bedient, deren Anwendung ihm nie recht habe glücken wollen. Oder wenn er sich der heidnischen Völker gegen die Missionäre annimmt und ihren früheren Zustand dem neueren vorzieht, bleibt sie immer gleich freundlich und sanft, und um seinetwillen unbesorgt, während andere Brüder wegen seines Abfalls behaupten, der Fluch Kains liege auf ihm [2]). Am 13. Dezember 1774 starb sie, während er auf einer für sein künftiges Leben so entscheidenden Reise mit dem Prinzen von Weimar begriffen war, und wurde, ehe er sein volles Herz an ihrem Sarge erleichtert hatte, in seiner Abwesenheit begraben.

Schwerer wurde es ihm nach einer anderen Richtung seine Selbständigkeit zu wahren. Er war mit Lavater schon im Frühjahr 1774 durch eine herzliche Korrespondenz in Verbindung getreten. Nun stand dessen Besuch in Frankfurt in Aussicht. Indem er ihm ein Bild der Klettenberg, „dieser himmlischen Seele übersendet“ — sie lebte damals noch — schreibt er zugleich [3]): „Sie wird Dir, wenn Du kommst, mehr sein als ich, ob sie mir gleich so viel ist als Dir, so bin ich doch in meinem schwärmenden Unglauben der Ich — und wie ich bin Dein Bruder.“

---

1) Dichtung und Wahrheit, 15. Buch, H. 22, 176. W. W. B. 28, 302.

2) IV, 2, 92.

3) IV, 2, 162.

Dem Freunde Lavaters, Pfenninger, der ihm die Wahrheit der Offenbarung beweisen will, schreibt er, aller Widerspruch zwischen ihnen sei nur Wortstreit, der daraus entstehe, weil er die Sachen unter anderen Kombinationen sentiere, und darum ihre Relativität ausdrückend, sie anders benennen müsse, welches aller Kontroversien Quelle sei und bleiben werde. „Und daß Du mich immer mit Zeugnissen packen willst! Wozu die? Brauch' ich Zeugnisse, daß ich bin? Zeugnis, daß ich fühle? Nur so schätze, liebe, bet' ich die Zeugnisse an, die mir darlegen, wie Tausende oder einer vor mir eben das gefühlt haben, das mich kräftigt und stärkt, und so ist das Wort der Menschen mir Gottes Wort, es mögens Pfaffen oder H . . . n gesammelt und zum Kanon gerollt, oder als Fragmente hingestreut haben, und mit inniger Seele fall' ich dem Bruder um den Hals Moses, Prophet, Evangelist, Apostel, Spinoza oder Machiavell! Darf aber doch auch zu jedem sagen: lieber Freund, geht Dir's doch wie mir! Im einzelnen sentierst Du kräftig und herrlich, das Ganze ginge in Euern Kopf so wenig als in meinen" [1]).

In diesem Wortstreit, den er mit Lavater und den Seinen führte, behauptete er seine Eigenart auf das Entschiedenste. Was ihn an dem Schweizer Propheten anzog, das war vor allem das reiche geistige Leben, das aus ihm sprach, der kraftgenialische Zug seiner scharfausgeprägten Persönlichkeit, die große Bildung und reiche religiöse Erfahrung seines Gemütes. Als den Hauptunterschied ihrer Auffassung bezeichnet er [2]) ihre verschiedene Stellung zum Christentum. Sein eigenes Verhältnis zu diesem beruhte auf „Sinn und Gemüt", während Lavater von einer physischen Verwandtschaft mit dem Heiland geträumt habe, von der er nicht den mindesten Begriff gehabt zu haben bekennt. Obige Zeilen weisen noch auf einen zweiten sehr wesentlichen Unterschied hin. Verstanden sich die beiden Freunde darin, daß sie beide das

1) W. W. IV, 2, 162.

2) Dichtung und Wahrheit, 14. Buch, H. 22, 151. W. W. B. 28, 258 ff.

Christentum als eine wirkliche Offenbarung Gottes hochhielten, so war es doch für Goethe nicht die einzige. Offenbarung Gottes heißt ihm jetzt schon jede neue große Erfahrung vom Übersinnlichen, die sich noch in Jahrhunderten und Jahrtausenden an der Menschheit als heilkräftig erweist. Er faßt nichts Menschliches kosmisch, er ist sich der Begrenztheit des Menschlichen zu sehr bewußt, während es der Dogmatik durchaus kosmisch ist.

Die persönliche Begegnung, von beiden mit überschwenglicher Sehnsucht herbeigewünscht, erfolgte am 23. Juni 1774. Sie fielen sich in die Arme und küßten sich. „Unaussprechlich süßer, unbeschreiblicher Auftritt des Schauens — sehr ähnlich und unähnlich der Erwartung“ [1]), so stammelt Lavater darüber, fügt aber hinzu: „Alles war Geist und Wahrheit, was Goethe mit mir sprach.“ Die Gespräche des Freundes mit dem Fräulein v. Klettenberg waren diesem von hohem psychologischem Interesse. Die mystische Gemeinschaft mit dem Heiland, in der beide den Frieden des Herzens gefunden hatten, den Goethe im inneren und äußeren Sturm und Drang jener Tage nicht finden konnte, hatte bei beiden einen verschiedenen Charakter, indem die Freundin sich Christo hingab wie an einen Geliebten, auf dessen Person man alle Freuden und Hoffnungen legt und ihm ohne Zweifel und Bedenken das Schicksal des Lebens anvertraut, Lavater aber Christus wie einen Freund behandelte, dem man neidlos und liebevoll nacheifert, seine Verdienste anerkennt und sie hoch preist und deswegen ihm ähnlich, ja gleich zu werden bemüht ist [2]). Goethe fand hierin zugleich im allgemeinen den Unterschied der geistigen Bedürfnisse der beiden Geschlechter ausgesprochen. Er selbst konnte weder dem einen noch dem anderen völlig zustimmen, sein Christus hatte auch seine eigene Gestalt nach seinem Sinne angenommen. Weil sie ihm aber den Seinigen gar nicht wollten gelten lassen, so quälte er sie mit allerlei Paradoxieen und Extremen,

1) Biedermann, Goethes Gespräche I, 31.

2) Dichtung und Wahrheit, 14. Buch, H. 22, 156. W. W. B. 28, 269.

und wenn sie ungeduldig werden wollten, entfernte er sich mit einem Scherze. Dabei war von Glauben und Wissen des öfteren die Rede. Goethe erklärte sich zugunsten beider, ohne jedoch den Beifall seiner Freunde gewinnen zu können. „Bei dem Glauben", sagt er, „komme alles darauf an, daß man glaube; was man glaube, sei völlig gleichgültig. Der Glaube sei ein großes Gefühl von Sicherheit für die Gegenwart und Zukunft, und diese Sicherheit entspringe aus dem Zutrauen auf ein übergroßes, übermächtiges und unerforschliches Wesen. Auf die Unerschütterlichkeit dieses Zutrauens komme alles an; wie wir uns aber dieses Wesen denken, dieses hänge von unseren übrigen Fähigkeiten, ja von den Umständen ab und sei ganz gleichgültig. Der Glaube sei ein heiliges Gefäß, in welchem ein jeder sein Gefühl, seinen Verstand, seine Einbildungskraft, so gut, als er's vermöge, zu opfern bereit stehe" [1]). Ähnlich schreibt er im Februar 1774 an Betty Jacobi [2]): „Ihre Buben sind mir lieb, denn es sind Ihre Buben, und der letzte ist mir immer der nächste. Ob sie an Christ glauben oder Götz oder Hamlet, das ist eins, nur an was lassen Sie sie glauben. Wer an nichts glaubt, verzweifelt an sich selber." Es ist der Mühe wert, des Körnchens subjektiver Wahrheit sich bewußt zu werden, das in diesem Paradoxon liegt. Der Glaubensinhalt muß ja allerdings gewissen allgemeinen Erfordernissen entsprechen, um die Bezeichnung des religiösen zu verdienen. In seinem Wesen ist aber der Glaube gewiß die volle Hingabe des Ich an ein Höheres, Absolutes, die auf dem tiefsten Grunde des gesamten Geisteslebens ruht, nicht ein bloßes Erkennen und Anerkennen, ein kaltes, unselbständiges Hinnehmen und Fürwahrhalten. Vom konfessionellen Standpunkte betrachtet erscheint jene Erklärung als Indifferentismus. Aber die Weitherzigkeit, die darin liegt, erinnert doch zugleich an das Wort der Schrift: „Unter allerlei Volk, wer Gott fürchtet und liebt, ist ihm an-

1) H. 22, 157. W. W. B. 28, 270.
2) W. W. VI, 2, 145.

genehm." Gefürchtet und geliebt wird nun freilich sehr verschieden. Jeder lobt und preist Gott in seiner Sprache. „Warum nicht ich in der meinen?" ruft Goethe im Faust aus, nachdem ihm diese Einsicht mehr und mehr beim Blick in die weite Welt und das breite Leben aufgegangen. Die Berührung, die früher mehr litterarisch war, wird persönlich; auf Grund der eigenen gereifteren, reicheren Erfahrung steht er jetzt auf dem höheren Standpunkt der ruhigen Betrachtung, kann über die Erscheinungen nachdenkend sich erheben, hat gerade infolge des Wandels, der mit ihm selbst vorgegangen, für die verschiedenste Vorstellungsweise Verständnis, und begreift daher wohl, wie man bald so, bald anders sein, wie das religiöse Empfinden mit verschiedenen Stoffen sich beschäftigend, verschiedene Formen annehmen, ein und derselbe Lichtstrahl in den mannigfaltigsten Farben sich brechen kann. Hierin begegnete sich wohl der Einfluß der Klettenberg mit dem Spinozas, wo das Christliche eigentlich völlig ausgeschlossen ist und doch tiefste Religiosität zum Ausdruck kommt.

Der anregende Umgang mit Lavater, der so vieles zur Sprache brachte, was die beiden auf dem Herzen hatten, veranlaßte Goethe, ihn nach Ems zu begleiten und ihn wenigstens während der Fahrt recht zu genießen, denn im Bade angekommen, war der Prophet sofort von Gesellschaft aller Art umringt. Bald darauf traf auch Basedow ein. Dem wunderlichen Beisammensein des Schweizer Mystikers und des aufklärerischen Pädagogen, zwischen denen Goethe wohl auch geistig in der Mitte saß, verdankt das Scherzgedicht „Diné zu Koblenz" seine Entstehung, das der Dichter selbst mit den Worten erläutert [1]: „Ich saß zwischen Lavater und Basedow; der erste belehrte einen Landgeistlichen über die Geheimnisse der Offenbarung Johannis, und der andere bemühte sich vergebens, einem hartnäckigen Tanzmeister zu beweisen, daß die Taufe ein veralteter und für unsere Zeiten gar nicht berechneter

---

1) Dichtung und Wahrheit H. 22, 163 f. W. W. B. 28, 280 f.

Gebrauch sei. Und wie wir nun fürder nach Köln zogen, schrieb ich in irgendein Album:

„Und wie nach Emmaus weiter ging's
Mit Sturm und Feuerschritten:
Prophete rechts, Prophete links
Das Weltkind in der Mitten.“

„Glücklicherweise hatte dieses Weltkind (das während dieser eifrigen Unterhaltung ganz behaglich einen Salmen aufgezehrt hatte) auch eine Seite, die nach dem Himmlischen deutete“, fügt er hinzu und geht damit auf seine Begegnung mit Jacobi über, dem er sein von Spinoza erfülltes Herz auszuschütten gedachte. Hier that sich kein Widerstreit hervor, nicht ein christlicher wie mit Lavater, nicht ein didaktischer wie mit Basedow. Sie erschlossen einander ihre in den Tiefen des Gemütes wurzelnden Seelenbedürfnisse. Dabei kam die Überlegenheit Jacobis in der Kenntnis Spinozas, den er seit 1763 eingehend studiert hatte, Goethes Wißbegierde, seine ideale Richtung auf das Unerforschliche, dem dunkeln Ahnen, dem ungestümen Drängen und Sehnen nach Wahrheit in dem Busen des Dichters sympathisch entgegen. Dieser ließ den philosophischen Freund, dessen Natur gleichfalls im Tiefsten arbeitete, in das Chaos von Ideen blicken, das seit der Lektüre der Ethik in ihm gährte und siedete. Und so unvergeßlich waren auch für Jacobi diese Stunden, da in einer Laube des Schloßgartens zu Weinsberg Goethe sich ihm aussprach, daß er noch 1810, nachdem längst ihre Denkart und Anschauungsweise in entgegengesetzter Richtung sich entwickelt hatte, begeistert ihrer gedenkt.

In schwärmerischer Überschwenglichkeit schreibt Goethe am 13. und 14. August 1774 an den, wie es schien, für ewig gewonnenen Freund: „Du hast gefühlt, daß es mir Wonne war, Gegenstand Deiner Liebe zu sein. O, das ist herrlich, daß jeder glaubt, mehr vom andern zu empfangen, als er giebt. O Liebe! Liebe! Die Armut des Reichtums. Und welche Kraft wirkt's

in mich, da ich im andern alles umarme, was mir fehlt und ihm noch dazu schenke, was ich habe" [1]).

Die mannigfachen Anregungen und Eindrücke dieser persönlichen Berührungen blieben nicht ohne Einfluß auf sein dichterisches Schaffen. Sie spiegeln sich in seinem Plan zum „Mahomet", im „Prometheus" und im „Ewigen Juden". Die Beobachtungen, die er an Lavater und Basedow gemacht zu haben glaubte, daß sie Beide geistige, ja geistliche Mittel zu irdischen Zwecken gebrauchten, daß überhaupt das Himmlische, Ewige, in den Körper irdischer Absichten eingesenkt, zu vergänglichen Schicksalen mit fortgerissen, im Kampf mit der rohen Welt zum Untergang geführt werde, brachten ihn auf den Gedanken in einem Drama „Mahomet", die Idee anschaulich zu machen, wie der Mensch in seinem Bestreben, das Göttliche, das in ihm ist, auch äußerlich zu verbreiten, nicht zum Heile, sondern zum Verderben geführt wird. Ein Gegenstück also zu der Predigt des Herrn von dem Reiche, das nicht von dieser Welt ist, also auch nicht mit den Kräften dieser Welt ausgebaut werden kann. Das Werk, von dem nur einige Scenen ausgeführt wurden, hätte demnach die Trübung der religiösen Begeisterung durch den Widerstand der Welt und die Leidenschaften des Menschenherzens dargestellt. Die vorhandenen Fragmente tragen einen ausgesprochen theistischen Charakter; der Friede eines religiösen Gemütes ist die Grundstimmung der dazu gehörigen Hymne „Mahomets Gesang". Die Gespräche mit Jacobi über Spinoza trieben eine poetische Frucht in dem berühmten Monolog des „Prometheus":

„Bedecke deinen Himmel, Zeus,
Mit Wolkendunst
Und übe, dem Knaben gleich,
Der Disteln köpft,
An Eichen dich und Bergeshöhn;
Mußt mir meine Erde
Doch lassen stehn
Und meine Hütte, die du nicht gebaut

1) W. W. B. IV, 2, 182.

Und meinen Herd,
Um dessen Glut
Du mich beneidest.

Ich kenne nichts Ärmeres
Unter der Sonn' als euch, Götter!
Ihr nähret kümmerlich
Von Opfersteuern
Und Gebetshauch
Eure Majestät
Und darbtet, wären
Nicht Kinder und Bettler
Hoffnungsvolle Thoren.

Da ich ein Kind war
Nicht wußte wo aus noch ein,
Kehrt' ich mein verirrtes Auge
Zur Sonne, als wenn drüber wär'
Ein Ohr, zu hören meine Klage,
Ein Herz, wie meins
Sich des Bedrängten zu erbarmen.

Wer half mir
Wider der Titanen Übermut?
Wer rettete vom Tode mich,
Von Sklaverei?
Hast du nicht alles selbst vollendet,
Heilig glühend Herz?
Und glühtest jung und gut,
Betrogen, Rettungsdank
Dem Schlafenden da droben?

Ich dich ehren? Wofür?
Hast du die Schmerzen gelindert
Je des Beladenen?
Hast du die Thränen gestillet
Je des Geängsteten?
Hat nicht mich zum Manne geschmiedet
Die allmächtige Zeit
Und das ewige Schicksal,
Meine Herrn und Deine?

Wähntest du etwa,
Ich sollte das Leben hassen,
In Wüsten fliehen,
Weil nicht alle
Blütenträume reiften?

Hier sitz' ich, forme Menschen
Nach meinem Bilde,
Ein Geschlecht, das mir gleich sei,
Zu leiden, zu weinen,
Zu genießen und zu freuen sich
Und dein nicht zu achten,
Wie ich" [1])!

Welch ein scharfer Gegensatz in diesem Sich-stützen auf sich selbst zu dem kindlichen Vertrauen, der rückhaltlosen Hingebung des Christen an Gott und seinen Heiland, in dieser trotzigen Absage an den „Schlafenden da droben" zu dem den Frieden im Herrn suchenden Gebet! Das ist wohl der erste Eindruck auf den Leser, der das Gedicht, rein für sich genommen, auf sich wirken läßt. Man hat es daher oft genug als ein religiöses Unglaubensbekenntnis, als einen poetischen Ausdruck vollkommener Irreligiosität, und damit als ein Zeugnis für Goethes ausgesprochenen Atheismus aufgefaßt. Aber der Atheismus war ihm wie der Deismus geradezu ein Greuel. Hätte er sonst Herders Kampf dagegen mit so begeisterter Freude verfolgt [2])? Das Gedicht wird völlig mißverstanden, wenn es dogmatisch und theologisch gedeutet wird. Man übersieht, daß Goethe, dem das fortgesetzte Mißverständnis peinlich auffallen mußte, daneben die Gedichte „Ganymed" und „Grenzen der Menschheit" gesetzt hat [3]),

1) In einem Gespräche Jacobis mit Lessing über Spinoza äußerte letzterer, nachdem er das Gedicht gelesen: „Der Gesichtspunkt, aus welchem das Gedicht genommen ist, das ist mein eigener Gesichtspunkt ... Die orthodoxen Begriffe von der Gottheit sind nicht mehr für mich; ich kann sie nicht genießen. Ἓν καὶ πᾶν! Ich weiß nichts anderes. Dahin geht auch dies Gedicht, und ich muß bekennen, es gefällt mir sehr." „Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn." Breslau 1785. S. 12. Daß trotzdem Lessings Begriff von Gott und Welt von dem Spinozas (und auch mit Goethe ist's nicht anders) durchaus verschieden und nur im Gegensatze zu der ihm völlig ungenießbaren orthodoxen Vorstellung von der Gottheit gewesen, hat C. Schwarz („Lessing als Theologe". Halle, Pfeifer, 1854. S. 68—98) nachgewiesen.

2) Vgl. oben S. 35.

3) Das erste verwertet den alten Mythus zur poetischen Verklärung des

man ignoriert den in „Dichtung und Wahrheit“ dazu gegebenen Kommentar. Indem er hier zunächst die Stimmung ausmalt, aus der das Gedicht geflossen, weist er auf das Drückende des gemeinen Menschenschicksals hin, das oft den Schein erweckt, daß die Gottheit sich so zu dem Menschen stelle, daß sie dessen Ehrfurcht, Zutrauen und Liebe nicht immer, wenigstens nicht gerade im dringendsten Augenblicke erwidern könne. „Ich hatte, jung genug, gar oft erfahren, daß in den hilfsbedürftigsten Momenten uns zugerufen wird ‚Arzt, hilf dir selber‘ und wie oft hatte ich nicht schmerzlich aufseufzen müssen: ‚Ich trete die Kelter allein!‘“ Dieses Angewiesensein auf sich selbst wurde ihm besonders gewiß durch sein produktives Talent, durch die in ihm lebende, von fremden Einflüssen weder begünstigte noch gehinderte Schaffenskraft. Er und mit ihm die Genies jener Sturm- und Drangperiode überhaupt fühlten etwas wie Titanenkraft in sich, fühlten sich mit Prometheus verwandt, der von den Göttern abgesondert, von seiner Werkstätte aus die Welt bevölkert. So ward die Fabel des „Prometheus“ in ihm lebendig, es entstand jenes Fragment, worin das Mißverhältnis dargestellt ist, in welches Prometheus zu dem Zeus und den neuen Göttern gerät, indem er auf eigene Hand Menschen bildet, sie durch Gunst der Minerva belebt und eine dritte Dynastie stiftet. So ist das Werk in erster Linie die Veranschaulichung der durchaus selbständigen Thätigkeit des Menschengeistes, der Schaffenslust und Schöpferkraft des Künstlers, durchweht von jener kühnen Selbstüberschätzung, wie sie den jungen Genies jener Tage eigen war, die in ihrer himmelstürmenden Begeisterung auf ihre Fahne

christlichen Gottesbegriffs als allliebender Vater, das zweite stellt der unbeschränkten Gottheit, dem ganz theistisch als uralter, heiliger Vater angerufenen ewigen Wesen, vor dem viele Wellen wandeln, ein ewiger Strom den beschränkten und endlichen Menschen gegenüber, den eine Welle hebt und versenkt, der nur an der Gottheit einen zuverlässigen Halt hat. Beide sind der entschiedenste Ausdruck des Abhängigkeitsgefühls von einem Höheren, gnadenreichen Unendlichen.

schrieben: „Allah braucht nicht mehr zu schaffen, wir erschaffen eine Welt!", die sich gleich jenem Titanen der Mythologie als Menschenbildner fühlen gelernt hatten, verantwortlich nur der Mutter Natur und dem ewigen Schicksal, das geheimnisvoll auch über allen schöpferischen Wesen waltet. In diesem Sinne ist also der Monolog der klassische Ausdruck des revolutionären Elementes der Genieperiode, des Unabhängigkeits- und Selbständigkeitsgefühls der jungen Generation, das an die Stelle des Autoritätsglaubens und der kindischen Unbeholfenheit der alten getreten war. In zweiter Linie ist dieses Angewiesensein auf sich selbst in hilfsbedürftigen Momenten allerdings auch ein Ausdruck jener vorübergehenden, gerade an einer geistig kräftigen Persönlichkeit wie der junge Goethe so begreiflichen, trotzig-unmutigen Stimmung, die die Erschütterung seines leidenschaftlich bewegten Gemütslebens begleitete, ein Zeugnis dafür, daß jener kindliche Glaube an eine in gewissen Momenten in den Lebensgang des einzelnen wunderbar eingreifende und helfende Vorsehung, wie er Individualitäten wie Jung Stilling und Lavater erfüllte und beseligte und wie er auch unsern Dichter in seiner zarten Kindheit wie ein holder Engel begleitet hatte, geschwunden war und der Entschlossenheit Platz gemacht hatte, fürder in sich selbst und nicht mehr außer sich selbst, in der eigenen, gottbeseelten und gottbegabten Seele den Stützpunkt für das Leben zu suchen, der Stimme im Innern vor allem zu lauschen, die sich ihm als die gewaltigste, sein Leben, Schaffen und Wirken bestimmende Kraft bewährt hatte. An die Stelle der persönlichen, durch menschliche Gebete bestimmbaren, veränderlichen Gottheit tritt hier das nach notwendigen Gesetzen, an denen es selbst nichts ändern kann, zu seinen geheimnisvollen Zielen leitende ewige Schicksal. Aber von dieser Seite betrachtet, ist das Gedicht eben nur ein Stimmungsbild, nicht ein poetisches Glaubensbekenntnis. Wie hätte er sonst, zu derselben Zeit, an Pfenninger schreiben können [1]: „Lieber, Du

1) W. W. B. IV, 2, Nr. 216, S. 155.

redest mit mir als einem Ungläubigen, der begreifen will, der bewiesen haben will, der nicht erfahren hat. Und von all dem ist gerade das Gegenteil in meinem Herzen. . . . Ich bin vielleicht ein Thor, daß ich Euch nicht den Gefallen thue, mich mit Euern Worten auszudrücken." „Hätte Goethe", sagt Scherer [1]), „das Drama vollendet, so würde sich gezeigt haben, daß der Mensch der Götter bedürfe; die Überhebung des Künstlers mußte gebeugt werden. Das Resultat mußte die Wonne sein, die sein Bruder in Aussicht stellt, wo die Götter, Prometheus, die Seinigen und Welt und Himmel alle sich ein inniges Ganze fühlen. Wenn Goethe keine göttliche Hilfe mehr erwartet, so war ihm der Aufblick zu Gott doch nicht verloren gegangen."

Die auf den ersten Anblick frappierende Verbindung zwischen dem persönlichen Selbstgefühl des schaffenden Künstlers und dem religiösen Empfinden des ringenden, auf sich selbst gewiesenen Menschen wird zu einer natürlichen, ja notwendigen, wenn wir einen Grundzug dieser Periode ins Auge fassen, den nämlich, daß Goethe offenbar bestrebt ist, alles unter den religiösen Gesichtspunkt zu bringen, in jedem Höheren, jedem „Glauben" [2]), jedem Aufschwung der Seele ein Religiöses zu sehen. Es kann aber in dem Empfinden des Künstlers das Religiöse nicht ohne Rest ausgedrückt werden, und das macht das Gedicht nach dieser Seite hin zu einem unzureichenden Ausdruck. Dem Künstler ist das Selbstgefühl, dem religiösen Menschen die Demut angemessen. Diese widerspruchsvollen Empfindungen in einem Liede auszudrücken, scheint eine unlösbare Aufgabe.

Leute, die alles in ein System bringen möchten, wollen in dem „kurzsinnigen Umdrehen" in dieser Zeit, von dem in Goethes Tagebuch die Rede ist, einen Abfall vom Theismus sehen, in dem Drama „Prometheus" ein Ankämpfen gegen den Theismus im allgemeinen, in dem Fragment des „Ewigen Juden" die Ver-

1) Geschichte der deutschen Litteratur, S. 490.
2) Vgl. oben S. 62.

spottung des gefühlsmäßigen Theismus [1]). Ohne alle Kunstausdrücke gesprochen hätten wir, wenn das letztere ausgeführt worden wäre, darin wohl ein vollständiges Bekenntnis von jener Privatreligion überkommen, die sich der junge Dichter im Gegensatz zu allen, ihm aus Erfahrung und Geschichte bekannten kirchlichen Gemeinschaften gebildet hatte und damit zugleich auch eine Charakteristik der hervorragendsten Erscheinungen der Religion und Kirchengeschichte. In diesem satirischen Epos sollte Ahasver, ein Schuster zu Jerusalem, ausgestattet mit Hans Sachs'schem Geist und Humor und mit einer derb praktischen Sinnesweise in Gegensatz zu den Pharisäern und Sadducäern und in eine Art gemütlicher Beziehungen zu dem Herrn gebracht werden, dessen für den gewöhnlichen Menschenverstand unpraktische Handlungsweise er ebenso wenig versteht als Judas, der nur scheinbar den Herrn verrät, um ihn zur That, zur Selbsterhebung zum Regenten und Volksführer zu reizen [2]). Die demütige Unterwerfung des Heilandes unter das menschliche Gericht reizt in dem Augenblick, da der Herr unter dem Kreuz vor seiner Thüre zusammenbricht, den Ahasver zur Wiederholung seiner Warnungen und Beschuldigungen. Christus antwortet ihm nicht, aber im Augenblick bedeckt die liebende Veronika des Heilands Gesicht mit dem Tuch, und da sie es wegnimmt und in die Höhe hält, erblickt jener das Antlitz des Herrn, aber keineswegs des in Gegenwart Leidenden, sondern des herrlich Verklärten und himmlisches Leben Ausstrahlenden. Geblendet von dieser Erscheinung wendet er die Augen weg und vernimmt die Worte: du wandelst auf Erden, bis du mich in dieser Gestalt wieder erblickst! Der Betroffene kommt erst einige Zeit nachher zu sich selbst zurück, findet, da alles sich zum Gerichtsplatz gedrängt hat, die Straßen Jerusa-

---

1) Jobst, Goethes relig. Entwickelung (Osterprogramm des Marienstiftsgymnasium zu Stettin 1888, S. 9 f.).

2) Die Idee ist von Emanuel Geibel aufgegriffen und in seinem Monolog „Judas Ischarioth" sehr schön ausgeführt worden.

lems öde, Unruhe und Sehnsucht treiben ihn fort, und er beginnt seine Wanderung [1]). Von diesem so großartig angelegten Gedicht sind nur wenige Verse ausgeführt worden, etwas von dem Anfang, einige Bruchstücke der Reden des Herrn, seine Wiederkehr als Weltenrichter nach dreitausend Jahren, wo er die Welt genau so wieder findet, wie er sie bei seinem Kreuzestode zurückgelassen, in die alte Habsucht und Unnatur, die alte Tyrannei und Lieblosigkeit verstrickt. In scharfem satirischem Ton bekommt dann jede religiöse und theologische Richtung, jede Konfession etwas ab, die Rationalisten, die Anthropomorphisten, die Supranaturalisten, die Katholiken, Protestanten, Herrnhuter und Separatisten [2]). Der zur Erde wiedergekehrte Heiland sieht sich in katholischen Ländern um, „wo man für lauter Kreuz und Christ ihn eben und sein Kreuz vergißt", auch unter den Protestanten, denen er „nicht im Herzen, sondern im Hirne steht, wie ein Holzschnitt an der Wand und die zum Unterschied von jenem nur mehr schwätzen und weniger Grimassen machen". Bei allem derben Spott über das historische Christentum, dem die Form der Knittelverse im Stile des Nürnberger Schusters recht angemessen ist, bei all der scharfen Betonung des Gegensatzes, den der Dichter zwischen der Idee des Christentums in ihrer Verkörperung im Heiland und ihren geschichtlichen Ausgestaltungen entdeckt, läßt doch die Art, wie die milde himmlische Gestalt des Erlösers von dem dunklen Hintergrunde der Welt sich abhebt, die demütige Verehrung eines religiösen Gemütes erkennen und gewiß keinen empfindenden Leser unbewegt. Freilich nimmt dieses religiöse Gemüt, das sich schrankenlos und durchaus unabhängig von jeder kirchlichen Gemeinschaft nach den in ihm selber liegenden, ahnungsvoll und andächtig beobachteten ewigen göttlichen Gesetzen zu entwickeln

1) Dichtung und Wahrheit XV, H. 22, 178 ff. W. W. B. 28, 307 ff.

2) Daß es auch unter den Stillen im Lande, denen der Dichter so lange Zeit nahegestanden, wenig rechte Nachfolge des Herrn gebe, darauf deutet der feine ironische Federzug hin, mit dem er den Ahasver selbst charakterisiert: „Halb Essener, halb Methodist, Herrnhuter mehr Separatist."

trachtet, schon jetzt entschieden außerhalb der sichtbaren Kirche Stellung. Denn die eigene Enttäuschung ist es, die er in den Versen ausspricht:

„Wo, rief der Heiland, ist das Licht,
Das hell von meinem Wort entbronnen?
Weh! und ich seh' den Faden nicht,
Den ich so rein vom Himmel 'rab gesponnen.
Wo haben sich die Zeugen hingewandt,
Die treu aus meinem Blut entsprungen!
Und ach, wohin der Geist, den ich gesandt!
Sein Weh'n, ich fühl's, ist all verklungen" 1).

In solcher Stimmung traf der Sänger des „Messias" unsern Dichter, als er ihn zu Anfang Oktober 1774 in Frankfurt besuchte. Der Eindruck, den dieser würdige „erstaunliche Mann" auf das junge Genie machte, ist in dem Ausruf ausgedrückt, der wahrlich nicht nach Lossagung von der Verehrung Gottes klingt: „Klopstock ist ein edler, großer Mann, über dem der Friede Gottes ruht." Ihm las er das großartigste Produkt seiner jugendlichen Gährungsepoche, einen Teil jener Dichtung vor, die die Schicksale und Prüfungen des strebenden Menschen im irdischen Leben mit dessen herabziehenden Kräften und Bedingungen darstellt, ihm las er die damals fertigen Scenen des „Faust" vor. Im Göchhausenschen Manuskript, im „Urfaust", der diese enthält, findet sich auch die Gartenscene mit dem berühmten Bekenntnis:

„Wer darf ihn nennen?
Und wer bekennen
Ich glaub' ihn?
Wer empfinden
Und sich unterwinden
Zu sagen: ich glaub' ihn nicht?
Der Allumfasser,
Der Allerhalter,
Faßt und erhält er nicht
Dich, mich, sich selbst?
Wölbt sich der Himmel nicht da droben?

1) H. 3, 186.

Liegt die Erde nicht hier unten fest?
Und steigen freundlich blickend
Ewige Sterne nicht herauf?
Schau' ich nicht Aug' in Auge dir
Und drängt nicht alles
Nach Haupt und Herzen dir
Und webt in ewigem Geheimnis
Unsichtbar sichtbar neben dir?
Erfüll davon dein Herz, so groß es ist
Und wenn du ganz in dem Gefühle selig bist,
Nenn es dann, wie du willst,
Nenn's Glück! Herz! Liebe! Gott!
Ich habe keinen Namen
Dafür! Gefühl ist alles;
Name ist Schall und Rauch,
Umnebelnd Himmelsglut" [1]).

Auch diese Verse sind zum Anlaß geworden, dem Dichter, ganz ebenso wie Gretchen dem Geliebten, nur nicht immer bemitleidend, sondern meist verdammend zuzurufen: „Du hast kein Christentum." Und gewiß wäre sein „Christentum zum Privatgebrauch" von einem einfachen Mädchen aus dem Volke, das sich von der alten Vorstellungsweise der Mittlerschaft mit der gesamten Masse der evangelischen Gläubigen von damals und jetzt so wenig, wie von allem Äußeren überhaupt befreien kann, kaum als Christentum anerkannt worden [2]). Und wozu sich die Herrenhuter von Frankfurt und Marienborn nicht entschließen konnten, das wäre wohl auch von einer heutigen lutherischen oder unierten Provinzialsynode Deutschlands kaum zu erwarten. Mephistopheles' spätere Worte: „Herr Doktor wurden da katechisiert, hoff' es soll Ihnen wohl bekommen. Die Mädels sind doch sehr interessiert, ob einer fromm und schlicht nach altem Brauch! Sie denken: duckt er da, folgt er uns eben auch!" beantwortet aber Faust mit den Versen: „Du Ungeheuer siehst nicht ein, wie diese treue,

---

1) H. 12, 111.

2) Eine Konsequenz, welche unsere fortgebildete evangelische Dogmatik thatsächlich zieht. Vgl. Pfleiderer, Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage.

liebe Seele, von ihrem Glauben voll, der ganz allein ihr seligmachend ist, sich heilig quäle, daß sie den liebsten Mann verloren halten soll." Sich selbst giebt also Faust auch hier nicht verloren, und Goethe, der seine „ketzerischen" Anschauungen von den liebsten Freunden bekämpft sehen mußte, that es auch nicht. Hatte er oft genug sagen hören, jeder Mensch habe im Grunde seine eigene Religion, so nahm er sich denn auch für sich selbst diese Freiheit heraus, und tröstete sich, wenn er darob für gottlos gehalten wurde, daß dergleichen auch andern, und oft den Vorzüglichsten und Frömmsten begegnet sei, indem man das evangelische Wort zu vergessen schien: „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen." Aber freilich, auch sonst sind Faust und Goethe nahe verwandt. Wie jener ist auch dieser der unbefriedigte, strebende und irrende Mensch, ein sehnsüchtig Suchender, Verlangender, Hungernder und Durstender, nicht ein in den ausgefahrenen Geleisen einer bestimmten Konfession, einer äußeren kirchlichen Autorität bequem dahingleitender, an den Schüsseln menschlicher Satzungen sattgewordener, und wenn auch nicht ein Freidenker im schlimmen Sinne des Wortes, so doch gewiß ein freier Denker. Der junge Goethe war nicht der Mann, sich Formen und Formeln, sich der Auffassung einer doch vielfach überwundenen Zeitbildung, und damit einem Bekenntnis zu unterwerfen, für das der Anspruch erhoben wird, es, ob es gleich Menschenwort ist, bis auf den letzten Buchstaben als für alle Ewigkeit gültiges Gotteswort zu betrachten. Daß das Glaubensbekenntnis im „Faust" nicht des Dichters Abfall von Religion und Christentum verschleiern soll, läßt sich aber auch aus dem gleichzeitigen, innigste Herzensandacht wiederspiegelnden Gedicht „Ganymed" erkennen: „Hinauf, hinauf strebt's! Es schweben die Wolken abwärts, die Wolken neigen sich der sehnenden Liebe, mir! mir! In euerem Schoße aufwärts, umfangend umfangen, an deinen Busen alliebender Vater!" [1]) Mehr als einmal wendet

1) H. 1, 164.

sich das in seinen innersten Tiefen bewegte Herz des Dichters, nach jenem Frieden ringend, den er über dem Sänger des „Messias" schweben sieht, in heißem Flehen nach oben. „Gott im Himmel", lesen wir in einem Briefe an Kestner aus dem Oktober 1774 [1]), „man sagt von dir, du kehrest alles zum Besten", und seinen Werther läßt er sagen: „Das Vertrauen zu einer heilenden Wurzel, zu den Thränen des Weinstocks, was ist's als Vertrauen zu dir, der du in alles, was uns umgiebt, Heil- und Linderungskraft gelegt hat, der wir so stündlich bedürfen? Vater, den ich nicht kenne, Vater, der sonst meine ganze Seele erfüllt und nun sein Angesicht von mir gewendet hat, rufe mich zu dir, schweige nicht länger!" Dasselbe heiße Verlangen, das Werther-Goethe antreibt, im Endlichen das Unendliche, in der Natur, der ewig schaffenden, der Gottheit sich zu nahen, zwingt Faust-Goethe den leidenschaftlichen Ausruf ab: „Wo fass' ich dich, unendliche Natur, euch Brüste wo, ihr Quellen alles Lebens, an denen Himmel und Erde hängt, dahin die welke Brust sich drängt?"

Anderen gelten die Worte Fausts in der Gartenscene als Beweis dafür, daß die religiöse Vorstellungsweise Goethes eine durchaus verschwommene, unklar mystische gewesen sei. „Nenn's Glück! Herz! Liebe! Gott! Ich habe keinen Namen dafür. Gefühl ist alles! Name ist Schall und Rauch, umnebelnd Himmelsglut." Ist das, so fragen sie, nicht die völlige Auflösung des religiösen Vorstellungsinhalts in ein unbestimmtes Gefühl? Sie übersehen aber, bei der übrigens durchaus berechtigten Wertschätzung dieser Stelle als eines hervorragenden Zeugnisses für Goethes religiöses Leben, das dichterische Moment, verlieren über dem Gedankengehalt die poetische Situation aus den Augen, in der dieser zum Ausdruck kommt. Die Überzeugung, zu der Faust-Goethe gelangt ist, daß das Gefühl die Grundlage der Religion sei [2]), ist in einer der Gesamtstimmung der Scene angemessenen

1) W. W. IV, B. 2, Nr. 255, S. 201.

2) Wie auch Hamann und Herder dem Dogma der Kirche gegenüber sich auf die Unmittelbarkeit des religiösen Bewußtseins zurückziehen.

Weise ausgesprochen. Der Liebende soll der Geliebten auf eine schwerwiegende Frage Antwort geben. Da kann er doch nicht mit grundgelehrten Definitionen und Argumentationen anrücken. In einem Augenblicke, wo die beiden Ströme religiöser Andacht und des Liebesgefühls in seinem eigenen Herzen ineinanderfließen, weist er sie hin auf die Fülle seliger Empfindungen, die in dieser Stunde auch ihre Brust erfüllen, und zugleich den Allgegenwärtigen unmittelbar dem religiösen Bewußtsein offenbaren und erhebt damit jede gesteigerte Lebensempfindung zu einem religiösen Empfindungs- und Vorstellungsmoment. Daß das Glaubensbekenntnis in der Gartenscene nicht der Ausdruck des Abfalls von Religion und Christentum ist, darauf deuten aber auch die Worte Gretchens hin, „ungefähr sagt das der Pfarrer auch, nur mit ein bißchen anderen Worten". Es ist vielmehr der Ausdruck tiefster Ehrfurcht vor dem Alleinen, den der schwache Menschengeist nicht zu umfassen, noch viel weniger zu erkennen vermag, vor dem Unnennbaren, zu dem das Gefühl in heißer Himmelsglut sich emporsehnt, vor dem „unbegreiflichen, aber berührlichen Vater" [1]), in dessen herrlich unendlich heiligem Ozean der Dichter schwebt, während sein Blick in frommer Bewunderung auf das All gerichtet ist: „Wie alles sich zum Ganzen webt, eins in dem andern wirkt und lebt, wie Himmelskräfte auf- und niedersteigen und sich die goldenen Eimer reichen!"

Und wie er hier, im „Faust", den Erdgeist am sausenden Webstuhl der Zeit der Gottheit lebendiges Kleid schaffen sieht, so erblickt er auch in der Stimmung schäumenden Lebensübermutes, die er in der Ode „An Schwager Kronos" bei der Heimkehr von dem Ausflug mit dem abreisenden Klopstock im Postwagen ausströmen läßt „den ewigen Geist, der von Gebirg zu Gebirg schwebt ewigen Lebens ahndevoll", so erkennt er in Stunden ruhiger Einkehr auch in der Kraft und Kunst der eigenen Hand ein „Geschenk aus Gottes Händen, ein Erbteil" des

1) W. W. B. IV, 2, Nr. 363, S. 303.

himmlischen Vaters [1]). Noch war ihm freilich viel innere Unruhe, mancher leidenschaftliche Herzenskampf beschieden. Folgte doch der kaum überwundenen unglücklichen Liebe zu Lotte eine mit gleicher männlicher Entschiedenheit bekämpfte hoffnungslose Neigung zu Maximiliane von la Roche, der Gattin Brentanos, und bald darauf der unaufhörliche Seelenkampf in seinem Verhältnis zu Lili. Doch in all' dem eigenen Leid, wie im Mitempfinden fremden Kummers fühlt er es zwar deutlich, wie wenig der Mensch doch sei, ahnt er aber auch zeitweise in sich gekehrt eine Kraft in sich, alles zu tragen, und „eine Burg sich zu bauen, wohin er im letzten Notfall mit seiner Habe flüchten könne", und in diesem Bewußtsein will er „die Welt lassen, wie sie ist, und dem heiligen Sebastian gleich, an seinen Baum gebunden, die Pfeile in den Nerven, Gott loben und preisen" [2]). Ein halbes Jahr nach dessen Besuch in Frankfurt schreibt er an Klopstock, sein Zustand sei noch immer derselbe, in dem er ihn verlassen habe, „nur daß es manchmal schlimmer wird und dann von oben herab wieder ein Tautropfen des Universalbalsams fällt, der alles wieder gut macht. Ich beschäftige mich, so gut ich kann, und das thut denn was. Indes muß jeder seinen Kelch austrinken, spüre ich wohl und so — fiat voluntas!" [3]) Noch eine ganze Reihe von Zeugnissen aus den Werken und aus dem Briefwechsel ließe sich anführen, lauter Belegstellen, die nichts weniger als Atheismus und Unglauben atmen, auch nicht auf Pantheismus im übeln Sinne deuten, die da nachweisen, wie der Dichter immer noch die Gottheit als persönliches Wesen sich nahe fühlt, die ein tief religiöses Gemüt offenbaren, ein Herz, das nach dem Frieden, den diese Welt nicht giebt, mit heißem Sehnen ringt, und in diesem Ringen seufzt:

„Könnt' ich doch ausgefüllt einmal, von dir, o Ewiger, werden!
Ach! diese lange, tiefe Qual, wie dauert sie auf Erden!"

---

1) W. W. B. IV, 2, Nr. 247, S. 194.
2) Ebend. Nr. 237. 258 u. 249.
3) Ebend. Nr. 256.

Dabei bewegt sich zugleich auch sein religiöses Vorstellen, wie wir oben gesehen haben, doch vielfach in der christlichen Sphäre. Das spezifisch Christliche seines Gottesbegriffs ist in dem oft gebrauchten Vaternamen schon gegeben, mehr aber noch trägt sein Glaube christlichen Charakter deshalb, weil er auf dem Erlösungsbedürfnis ruht, auf dem Bewußtsein, daß die Gottheit dem Einzelnen nicht fremd und fern gegenübersteht. Aber freilich, ob er gleich seinen Christus nach seinem Sinne hatte, den er doch kurz vorher gegen Lavater und die Klettenberg verteidigt hatte, dieses Christentum zum Privatgebrauch ließ sich mit der überlieferten Dogmatik durchaus nicht ins Reine setzen. So ist es zu verstehen, wenn er im Mai 1775 an Herder, der ihm seine Erläuterungen zum Neuen Testament und die Briefe zweener Brüder Jesu geschickt hatte, schreibt: „Wenn nur die ganze Lehre von Christo nicht so ein Scheinding wäre, das mich als Mensch, als eingeschränktes, bedürftiges Ding rasend macht, so wäre mir auch das Objekt lieb“ [1]). Ein Ausfall offenbar gegen das Doketische, das jeder Dogmatik mehr oder minder anhaftet! Der Mensch Jesus, die geschichtliche Persönlichkeit, die durch Raum und Zeit bestimmte individuelle Erscheinung, den in konkreter Vorstellung zu besitzen dem Dichter Bedürfnis ist, geht der Dogmatik in der abstrakten Fassung des Ideals der Kirche, im Christus des zweiten Glaubensartikels verloren [2]). Nur wer beides, die geschichtliche Persönlichkeit und das ideale Bild der Kirche auseinanderzuhalten vermag, indem er beide mit wissenschaftlichem Verständnis ins Auge faßt, vermag die Unmöglichkeit zu überwinden, den wahrhaftigen Gott und den wahrhaftigen Menschen in eins zu fassen und das kirchliche Christusdogma in seiner unvergänglichen Bedeutung zu begreifen.

Mit dem „Götz“ und noch mehr mit dem „Werther“ war

---

1) W. W. B. IV, 2, 329.

2) Vgl. Pfleiderer, Religionsphilosophie auf geschichtl. Grundlage, S. 681 ff.

der Name Goethes bald in aller Munde. In engeren Kreisen waren auch die Fragmente „Prometheus“, der „Ewige Jude“ und „Faust“ bekannt und mit begeisterter Bewunderung aufgenommen worden. „Frankfurt“, kann der junge Übermut schreiben [1]), „ist das neue Jerusalem, wo alle Völker aus- und eingehen und die Gerechten wohnen.“ Begeisterung und Bewunderung flößte der junge Dichter auch allen ein, die mit ihm in persönlichen Verkehr traten. Als einen Geist mit Adlersflügeln, ein Genie vom Wirbel bis zur Zehe preist ihn Heinse. Ein Genie, dessen Grundzug Liebe sei, nennt ihn Lavater [2]), die Nachwelt werde staunen, daß je so ein Mensch war, prophezeit Klinger. Jakobi erklärt es für unmöglich, dem, der Goethe nicht gesehen, noch gehört habe, etwas Begreifliches über dieses außerordentliche Geschöpf Gottes zu sagen, es sei lächerlich, zu begehren, daß er anders denken und handeln solle, als er thue; das solle nicht heißen, daß keine Veränderung zum Schöneren und Besseren in ihm möglich sei, aber nicht anders sei sie möglich, als so wie die Blume sich entfaltet, wie die Saat reift, wie der Baum in die Höhe wächst und sich krönt. Und Christian v. Stolberg schreibt seiner älteren Schwester: „Er ist ein gar herrlicher Mann. Die Fülle der heißen Empfindung strömt aus jedem Wort, aus jeder Miene; er ist bis zum Ungestüm lebhaft, aber auch aus dem Ungestüm blickt das zärtlich liebende Herz hervor.“ Von größtem Werte für uns ist das folgende Urteil Kestners [3]), das uns dasselbe Bild seines religiösen Bewußtseins vor Augen stellt, wie das Glaubensbekenntnis der Gartenscene: „Er hat sehr viel Talente, ist ein wahres Genie und ein Mensch von Charakter. ... Er ist in allen seinen Affekten heftig, hat jedoch viel Gewalt über

---

1) W. W. B. IV, 2, Nr. 289.

2) Seine brieflichen Versuche, Goethe zu bekehren, stockten wohl damals, als er am 26. April 1774 an Herder schrieb: „Rette mir Goethe den Unvergleichbaren — aber ... doch Du kennst den furchtbar Erhabenen, Einzigen!“

3) Biedermann, Gespräche I, 20 ff.

sich. Seine Denkungsart ist edel; von Vorurteilen so viel frei, handelt er, wie es ihm einfällt, ohne sich darum zu bekümmern, ob es andern gefällt, ob es Mode ist, ob es die Lebensart erlaubt. Aller Zwang ist ihm verhaßt. In principiis ist er noch nicht fest, strebt noch erst nach einem gewissen System. Er ist nicht, was man orthodox nennt, jedoch nicht aus Stolz oder Kaprize oder um etwas vorstellen zu wollen. Er äußert sich auch über gewisse Hauptmaterien gegen wenige, stört andere nicht gern in ihren Vorstellungen. Er haßt zwar den Skepticismum, strebt nach Wahrheit, glaubt auch schon über die wichtigsten determiniert zu sein, so viel ich aber gemerkt, ist er es noch nicht. Er geht nicht in die Kirche, auch nicht zum Abendmahl, betet auch selten. Denn, sagt er, ich bin dazu nicht Lügner genug. Vor der christlichen Religion hat er Hochachtung, nicht aber in der Gestalt, wie sie unsere Theologen vorstellen. Er glaubt an ein künftiges Leben, einen besseren Zustand. Er strebt nach Wahrheit, hält jedoch mehr vom Gefühl derselben, als von ihrer Demonstration."

Von folgenreichster Bedeutung für das äußere Leben und die innere Entwickelung Goethes war die Begegnung mit dem Erbprinzen Karl August von Weimar (zuerst im Dezember 1774), den die machtvolle Persönlichkeit des jungen Dichters auch und nicht weniger tief ergriff als jene bürgerlichen Freunde. Beide ahnten wohl damals schon, daß sie füreinander bestimmt seien. Doch bis zu der entscheidenden Einladung an den Weimarschen Hof lagen noch „die zerstreutesten, verworrensten, ganzesten, vollsten, leersten, kräftigsten und läppischesten Dreivierteljahre" [1]) mit all den Schwankungen und Wandlungen, all den Gemütsbewegungen und Herzensbeklemmungen, die sein Verhältnis zu Lilli begleiteten. Aus ihnen erwuchs die wunderliche „Stella", ein neues Gemälde der entsagungsunfähigen Leidenschaft, für die er wenigstens in der Welt der Phantasie einen befriedigenden Ausgang suchte.

1) W. W. B. IV, 2. Nr. 362.

Den unaufhörlichen, aufreibenden Seelenstürmen, die in Frankfurt ihn umtobten, zu entgehen, machte er mit den Brüdern Stolberg eine Reise in die Schweiz. Hier besuchte er natürlich auch Lavater, in dessen Familienleben er fand, was er dem Freunde noch zu Anfang des Jahres [1]) gewünscht hatte: „Der Friede Gottes, der sich täglich mehr an mir offenbart, walte auch über dir und den deinigen." Und zurückgekehrt, schreibt er ihm in den ersten Tagen des August: „Gott segne deinen Buben, dein Weib", und fügt hinzu — wohl mit einem stillen Seufzer: „Und mir wird Gott gnädig sein. NB. Ich bin eine Zeit her wieder fromm, habe meine Lust an dem Herrn und singe ihm Psalmen, davon Du ehestens eine Schwingung haben sollst" [2]). Lavaters Einfluß wirkte wohl mit, daß er auch in seiner schöpferischen Thätigkeit der Bibel wieder näher trat. In Lavaters Drama „Abraham und Isaak" will er „einen Würzgeruch dampfen, hie und da seines Fäßleins". Wahrscheinlich dichtete er dazu das ergreifende Gebet Abrahams vor der Opferung [3]). Im Oktober berichtet er an Merck, er habe das hohe Lied Salamonis übersetzt, „welches ist die herrlichste Sammlung von Liebesliedern, die Gott erschaffen hat".

Es ist wohl an der Zeit, ehe wir in die mit Goethes Besuch in Weimar beginnende neue Lebensepoche eintreten, einen Augenblick bei der Rückschau zu verweilen, die den letzten Abschnitt von „Dichtung und Wahrheit" einleitet: „Man hat im Verlaufe dieses biographischen Vortrags umständlich gesehen, wie das Kind, der Knabe, der Jüngling sich auf verschiedenen Wegen dem Übersinnlichen zu nähern gesucht; erst mit Neigung nach einer natürlichen Religion hingeblickt, dann mit Liebe sich an eine positive festgeschlossen, ferner durch Zusammenziehung in sich selbst seine eigenen Kräfte versucht und sich endlich dem allgemeineu Glauben hingegeben." Was unter jener Neigung nach einer natürlichen

1) W. W. B. IV, 2. Nr. 279.
2) Ebend. Nr. 344.
3) Düntzer a. a. O. S. 286.

Religion gemeint sei, wird deutlich, wenn man sich jener Verschwisterung der Naturempfindung und der religiösen Sehnsucht erinnert, die in seinem Jugendleben wiederholt hervortrat und zuerst in seinem kindlich-sinnigen Kultus nach einem Ausdruck rang. Mit Liebe hat er sich nachher der Brüdergemeinde angeschlossen, weil er in ihr etwas von jener ursprünglichen Frische, von dem Reiz einer werdenden Religion erkannte, wie sie dem apostolischen Urchristentum mit seiner Innigkeit eines lebhaften persönlichen Verhältnisses zu dem Heiland eigen war. Der allgemeine Glaube, dem er zuletzt sich freudig hingegeben, war weder der historisch-positive Theismus, noch der reine Deismus, zwischen welchen nach seinem eigenen Wort die Zeit hin und her schwankte. Er glich einerseits nicht jenen „lebhaften und geistreichen Männern, die zu Schmetterlingen geworden, uneingedenk ihres Raupenstandes die Puppenhülle wegwerfen, in der sie zu ihrer organischen Vollkommenheit gediehen sind“, anderseits aber auch nicht jenen „treueren und bescheideneren“, zu denen er seinen Freund Langer in Leipzig rechnete, „die, den Blumen vergleichbar, ob sie sich gleich zur schönsten Blüte entfalten, sich doch von der Wurzel, von dem Stamme nicht losreißen, ja vielmehr durch diesen Familienzusammenhang die gewünschte Frucht erst zur Reife bringen“. Auch er fühlt sich noch in kindlichem Gefühle, den Himmelstönen lauschend, die ihn am Staube suchen, durch Bande heiligster Erinnerungen mit diesem Mutterstamme verknüpft. Und wenn auch Zweifel und Herzenskämpfe aller Art mächtig daran reißen, diese Erinnerungen üben doch in kritischen Augenblicken ihre volle Macht über ihn aus. Aber im vollsten Bewußtsein dessen, was ihn dennoch von allen bestimmten historischen Formen der Religion fernhält, sucht er eifrig und beständig nach dem, was dem religiösen Bewußtsein im allgemeinen eigentümlich ist, was über allen Zweifeln unbesiegbar und unleugbar schwebt und dem Wechsel der Zeiten, dem Reifen der menschlichen Bildung nicht zum Raube fällt. Am deutlichsten geht wohl, was er unter dem allgemeinen Glauben verstand, dem er nach Zusammenziehung in

sich selbst und nach dem Versuch der eigenen Kräfte sich hingegeben, aus folgenden Worten hervor [1]): „Die allgemeine, die natürliche Religion bedarf eigentlich keines Glaubens; denn die Überzeugung, daß ein großes, hervorbringendes, ordnendes und leitendes Wesen sich gleichsam hinter der Natur verberge, um sich uns faßlich zu machen, eine solche Überzeugung drängt sich einem jeden auf; ja, wenn er auch den Faden derselben, der ihn durchs Leben führt, manchmal fahren ließe, so wird er ihn doch gleich und überall wieder aufnehmen können. Ganz anders verhält sich's mit der besonderen Religion, die uns verkündigt, daß jenes große Wesen sich eines einzelnen Stammes, eines Volkes, einer Landschaft entschieden und vorzüglich annahm. Diese Religion ist auf den Glauben gegründet, der unerschütterlich sein muß, wenn er nicht sogleich von Grund aus zerstört werden soll. Jeder Zweifel gegen eine solche Religion ist ihr tödlich. Zur Überzeugung kann man zurückkehren, aber nicht zum Glauben." Mit dem letzteren Ausdruck bezeichnet er also etwa die Religiosität der alten Patriarchen, eines Jung Stilling, der da beseelt war von der Überzeugung der unmittelbar ihm zufließenden göttlichen Hilfe, eines Lavater mit seiner „korrespondenzähnlichen Konnexion" mit Christo. Solch ein Glaube war seiner Natur, seinen Erfahrungen nicht gemäß. Desto fester hielt er an dem, was er hier einem solchen Glauben als Überzeugung entgegensetzt und da er darüber hinaus mit allem Suchen und Forschen nicht bringen konnte, im Denken und Schauen das Unerforschliche nicht zu fassen vermochte, wohl aber in den Zwischenräumen dieser Regionen, die er in seinem eigenen Leben durchwandert, hin und wieder suchend und sich umsehend, manches entdeckt hatte, was zu keiner von allen gehören mochte, glaubte er mehr und mehr einzusehen, daß es besser sei, den Gedanken von dem Ungeheuern, Unfaßlichen abzuwenden: Gefühl ist alles, Name ist Schall und Rauch, umnebelnd Himmelsglut.

---

1) Dichtung und Wahrheit, 4. Buch, H. 20, 129. W. W. B. 26, 218 f.

Als eine religiöse, als eine bei allem Selbstbewußtsein tief demütige Natur, die nach dem Frieden Gottes und nach sittlicher Reinheit ringt und Großes, Edles erstrebt, erscheint er uns auch an dem Wendepunkt seines Lebens, bei dem wir angelangt sind. Und wenn es immerhin heute christliche Gemeinschaften geben mag, die ihm wegen vereinzelter Äußerungen in dieser Gährungsepoche schon den Christennamen absprechen, der Herr der Gemeinde hätte ihn gewiß auch damals nicht zu den verlorenen Schafen gerechnet.

V.

Das erste Jahrzehnt in Weimar.

Schon während der Rheinreise hatte Lavater an Zimmermann geschrieben: „Goethe wäre ein herrliches, handelndes Wesen bei einem Fürsten. Dahin gehört er. Er hat nicht nur Weisheit und Bonhomie, sondern auch Kraft“ [1]). Unzweifelhaft war es auch des jungen Dichters eigener Wunsch, politisch thätig zu sein und damit einen weiteren Wirkungskreis zu finden als den abgemessenen bürgerlichen, den der Vater ihm bestimmt hatte. Als Advokat in Frankfurt hat er sich wenigstens keineswegs wohl gefühlt. Als er Mösers „Patriotische Phantasieen“ 1774 las, entfalteten sich hunderterlei Wünsche, Hoffnungen und Entwürfe in seiner Seele [2]).

Karl August und Goethe hatten sich schon wiederholt begegnet, als der junge Herzog 1775 während seines Aufenthaltes am Darmstädter Hofe diesen nach Weimar einlud. Er traf daselbst, zunächst nur zu Besuch, und doch auch zugleich mit unbestimmten politischen Hoffnungen und Plänen am 7. November 1775 ein. „Bittet, daß Euere Flucht nicht geschehe im Winter noch am Sabbat“, das hatte ihm der Vater noch als Abschiedswarnung für die Zukunft aus dem Bette sagen lassen. „Dies-

---

1) Im neuen Reich 1878, Nr. 43.
2) W. W. B. IV, 2, Nr. 274.

mal", ruft er aus, „ist nun ohne meine Bitte Montag Morgen sechs, und was das Übrige betrifft, so fragt das liebe, unsichtbare Ding, das mich leitet und schult" [1]). Mit diesen Empfindungen tritt er die folgenreiche Reise an, und hoffnungsvoll schreibt er alsbald von Weimar: „Gott weiß, wozu ich bestimmt bin, daß ich solche Schulen durchgeführt werde. Dies giebt meinem Leben neuen Schwung. Es wird alles gut werden" [2]). Zu Anfang des nächsten Jahres heißt es schon von seinem Bleiben am Weimarischen Hofe: „Ich muß sein in dem, was meines Vaters ist", und seinen Freund Merck läßt er wissen, „er werde hoffentlich bald vernehmen, daß er auch auf dem theatro mundi etwas zu tragieren wisse". „Ich werde auch wohl da bleiben", schreibt er im Februar an „die Tante", „und meine Rolle so gut spielen, als ich kann, und so lange, als mir's und dem Schicksal beliebt. Wär's auch nur für ein paar Jahre, ist doch immer besser als das unthätige Leben zuhause, wo ich mit der größten Lust nichts thun kann. Hier habe ich doch ein paar Herzogtümer vor mir." Und was er in einem Briefe an Lavater meldet, „er sei nun ganz eingeschifft auf der Woge der Welt, voll entschlossen, zu entdecken, gewinnen, streiten, scheitern oder sich mit aller Ladung in die Luft zu sprengen", das spricht er, all' die Schwierigkeiten und Hindernisse, die er findet, all' die Hofintriguen und Gegensätze, all' die äußeren und inneren Kämpfe, die er durchzumachen hat, poetisch verklärend, in seinem Gedichte „Seefahrt" aus, das mit den Versen schließt:

„Doch er stehet männlich an dem Steuer;
Mit dem Schiffe spielen Wind und Wellen,
Wind und Wellen nicht mit seinem Herzen:
Herrschend blickt er in die grimme Tiefe
Und vertrauet, scheiternd oder landend,
Seinen Göttern." (11. September 1776.)

1) W. W. B. III, 1, 8.
2) Ebend. IV, 3, Nr. 379 für das Folgende vgl. ebend. Nr. 380. 402. 412.

Was er in allen Drangsalen seiner Jugend gefühlt habe, das sei, daß er eben noch viel auszustehen habe, aber gestählt sei er auch und wolle ausdauern bis ans Ende. Darin vermag ihn denn auch weder das tolle Treiben in der kleinen Residenz in den ersten Jahren seiner Anwesenheit, noch die mannigfachen, oft sehr bittern Mißverständnisse [1]), die dadurch herausgefordert wurden, zu beirren. Wollte er sich den jungen Fürsten nicht von Anfang an entfremden und das schöne Verhältnis, das im Werden war, schon im Keim ersticken, so war er wohl genötigt, an jenen übel berüchtigten Suiten des Herzogs und seiner nächsten Umgebung teilzunehmen. Aus dem Frühjahr 1775 berichtet aber ein Beobachter des Weimarischen Hoflebens von diesem seinem Anteil am gesellschaftlichen Getriebe: „Goethe ist jetzt lustig und munter in Gesellschaften, geht auf Bälle und tanzt wie rasend, macht den Galanten beim schönen Geschlecht. Das war er sonsten nicht. Doch hat er noch immer seine alte Laune. Im eifrigsten Gespräch kann ihm einfallen, aufzustehen, fortzulaufen und nicht wieder zu erscheinen.“ Und von seinem Schreiber Philipp Seidel wissen wir, „er sei mit den Fröhlichen fröhlich gewesen, jedoch nie über die Grenzen, in solchen Fällen sei er gewöhnlich ernst geworden“ [2]). Wenn er und sein fürstlicher Freund daher auch Schlimme, Mittelmäßige und Gute vor den Kopf stoßen, im Bewußtsein, das Gute zu wollen, hofft er doch hindurchzudringen, „denn die Götter sind sichtbar mit uns“ [3]). Wiederholt erkennt er dankbar die übermütterliche Leitung des Schicksals an: Gott verfahre mit ihm wie mit seinen alten Heiligen, und er wisse nicht, woher es ihm komme. Und bei allem Wechsel der Stimmungen, der sich in dem bewegten Leben von selbst ergab, erkennt er sich doch als den Glücklichsten unter allen, die er kennt [4]).

1) Vgl. die Korrespondenz mit Klopstock aus dem Mai 1776. IV, 3, Nr. 462.

2) Gespräche I, Nr. 20 u. 49.

3) W. W. B. IV, 3, Nr. 489.

4) Ebend. Nr. 655.

Mit immer tieferem Ernste erfaßt er seine Aufgabe: das ihm aufgetragene Tagewerk, das ihm täglich leichter und schwerer werde, erfordere wachend und träumend seine Gegenwart; täglich werde ihm diese Pflicht teurer, und darin wünsche er es den größten Männern gleich zu thun, in nichts Größerem. Diese Begierde, die Pyramide seines Daseins über die gegebene Basis so hoch als möglich in die Luft zu spitzen, überwiege alles andere und lasse kaum augenblickliches Vergessen zu. Er dürfe sich nicht säumen, sei schon weit in Jahren vor, vielleicht breche ihn das Schicksal in der Mitte, und der babylonische Turm bleibe stumpf und unvollendet. Wenigstens solle man sagen: es war kühn entworfen, und wenn er lebe, sollen, will's Gott, die Kräfte bis hinauf reichen. Darum bittet er Gott, ihn recht lange auf dieser schönen Welt zu erhalten in Kraft, ihr zu dienen und sie zu nützen [1]).

Als seine erste und wichtigste Aufgabe betrachtete er die, einen wohlthätigen, abklärenden Einfluß auf den groß angelegten, aber unbändigen, abenteuerlichen, dem Ungewöhnlichen zugeneigten Herzog auszuüben. Da er am 10. Juli 1776 zum erstenmal in die Kirche geht, an den Gräbern des unglücklichen Johann Friedrich und des Herzogs Bernhard steht und das Altarbild Kranachs „Johann Friedrich in Andacht" betrachtet, zugleich in der Sakristei die Bilder Luthers aus drei Perioden, „ganz Mönch, ganz Ritter, ganz Lehrer, immer aber ganz Luther und ein ganzer Kerl" ihn mächtig ergreifen, da ist es sein stilles Gebet, daß der Nachkomme jener Fürsten, der „beste Junge", der ihm immer mehr zum Herzensfreunde wird, doch wieder erlange, was jenen das Schicksal nahm.

Der Hofklatsch und die üble Nachrede, die übereilte Streiche heißblütiger Jugend zu sittlicher Verderbtheit und zu Verbrechen stempelte und die Zustände am Weimarer Hofe in den schwärzesten Farben malte, schmerzten ihn fast mehr um des Herzogs

1) W. W. B. IV, 5, Nr. 1162.

willen, den er besser kannte, als um seinetwillen [1]). Jeder Augenblick, der ihm für das gefährdete Eheglück Karl Augusts und Luisens neue Hoffnung giebt, zwingt ihn auf die Kniee, des unbegreiflichen Schicksals verehrliche Gerichte und den anzubeten, der da ist, da war und sein wird [2]). Mit Aufmerksamkeit verfolgt er alle Krisen in der Seele des fürstlichen Freundes und verzeichnet in seinem Tagebuche alle Regungen von Angst und Hoffnung, von Sorge und Freude an seinem Wesen, aus denen immer der feste Glaube an den gesunden, edlen Kern „dieser Kreatur, wie keine in der Welt ist" hindurchklingt. In ernsten „radikalen" Unterredungen sucht er ihn von sittlichen Verirrungen zurückzubringen, ihm falsche Ideen auszureden, die ihm nicht aus dem Kopfe wollen, ihn zur Bezwingung seines leidenschaftlichen Naturells zu mahnen, seiner Thätigkeit eine praktische Richtung zu geben zum besten des Landes und Volkes, edlere Neigungen, die Geist und Seele erheben und befruchten, in ihm zu wecken und ihn aus dem Taumel leerer Unterhaltungen zu ziehen. Diese seine mäßigende und bessernde Einwirkung auf den Fürsten wurde auch von vielen seiner Zeitgenossen anerkannt. Trebra nennt ihn den freundschaftlich leitenden Genius [3]). Und es ist unzweifelhaft eine Stimme der Wahrheit, die sich hören läßt, wenn Knebel an Lavater schreibt: „Etwas weh thut es mir, daß Sie Goethe nicht kennen. Was soll ich sagen? Ich weiß es wohl, er ist nicht allezeit liebenswürdig, er hat widrige Seiten, ich hab' sie wohl erfahren. Aber die Summe des Menschen zusammen ist unendlich gut. Er ist mir ein Erstaunen, auch selbst von Güte. Der Durchreisenden keiner sieht ihn, und doch urteilt jeder. In Weimar selbst wird er kaum gesehen, in der Entfernung ist er nicht zu sehen. Noch zur Stunde schwöre ich, daß seine Richtung gerade, seine Absichten rein und gut sind ... Wenn Sie den Herzog

---

1) W. W. B. IV, 3, Nr. 504.
2) Ebend. N. 513.
3) Goethe-Jahrbuch 1886, S. 15.

lieb haben, so bedenken Sie, daß ihm Goethe zwei Drittel von seiner Existenz gegeben." Dazu macht er die Randbemerkung: „Noch eins zu Goethe! Er ist weitsehend, vielleicht zu weitsehend zu seinem Stande. Und dann öfter wieder zu nah. Dies verwirrt den Blick der andern. Er sieht Dinge in Jahren kommen, die man gegenwärtiger hält und holt andere aus der Ferne hervor. Das liegt in seinem eigenen Gefühl von der Reife. Auch hat niemand leicht genugsamen Unterricht von der Beschaffenheit seines Hofes und seines Zustandes darin. Die Flügel sind ihm noch durch das unvermeidliche Schicksal wie anderen gebunden."

Welch ein weitsehendes, schönes, edles, ja wahrhaft seelsorgerisches Wort, wenn Goethe nach der Geburt einer Prinzessin, statt deren Karl August sich lieber eines Erbprinzen erfreut hätte, ihm schreibt: „Lassen Sie das kleine menschliche Wesen nur erst ein bißchen herankommen. Lassen Sie es nie an der väterlichen Sorgfalt mangeln, daß wir's nur gesund erhalten. Bis es eine Menschenstimme vernimmt, werden wir noch manches darüber zu denken und zu reden veranlaßt werden. Gott gebe uns den äußern und innern Frieden, so wird Ihnen und Ihrem Lande noch gut zu helfen sein" [1]).

Nicht ohne Schwierigkeiten kam es 1776 zur Anstellung Goethes als geheimer Legationsrat im Ministerium, in dem er sich übrigens bald die Achtung auch seiner bisherigen Gegner errang. In allen seinen Geschäften, die sich von Jahr zu Jahr ausdehnten, ließ er sich von der vom gestrengen Vater geerbten Gewissenhaftigkeit und Pflichttreue leiten. 1779 wird er Geheimrat. Schon vorher verzeichnet er in seinem Tagebuche nach Übernahme der Kriegskommission, in der er sich zur Aufgabe setzte, des Herzogs kostspielige Passionen einzuschränken: „Der Druck der Geschäfte ist sehr schön der Seele; wenn sie entladen ist, spielt sie freier und genießt des Lebens. Elender ist nichts als der behagliche Mensch ohne Arbeit, die schönste der Gaben wird ihm

1) W. W. B. IV, 4, Nr. 795.

ekel ... Kein stolzer Gebet als um Weisheit, denn diese haben die Götter ein- für allemal den Menschen versagt" [1]). Der Kampf gegen den Eigennutz der Menschen macht ihm wohl überall zu schaffen und stimmt ihn oft mißtrauisch, raubt ihm jedoch nicht den Mut und den Glauben. Er wirkt läuternd auf ihn, und es ist bezeichnend, daß Wieland, kurz nachdem er ins Ministerium eingetreten, den Geist der Mäßigung rühmt, der über diesen herrlichen Gottesmenschen gekommen sei. „Ich will nicht von dem mir vorgeschriebenen Wege abgehen", so schreibt Goethe selbst im Juli 1779 in sein Tagebuch [2]), „mein Dasein ist einmal nicht einfach, nur wünsche ich, daß nach und nach alles Anmaßliche versiege, mir aber schöne Kraft übrig bleibe, die wahren Röhren nebeneinander in gleicher Höhe aufzuplumpen. Und da ihm bei einem großen Brande in Apolda auch seine „Pläne, Gedanken, Einteilung der Zeit" zum Teil mit verbrannt scheinen, fährt er fort: „Ich danke nur Gott, daß ich im Feuer und Wasser den Kopf oben habe, doch erwarte ich sittsam noch starke Prüfungen ... Aber ich lasse doch nicht ab von meinen Gedanken und ringe mit dem unerkannten Engel, sollt' ich mir die Hüfte ausrenken ... Bei meinem Streben und Streiten und Bemühen bitt' ich Euch nicht zu lachen, zuschauende Götter. Allenfalls lächeln mögt ihr und mir beistehen."

Im Mai 1780 finden wir ebenda [3]) das wahrhaft große Wort: „Ich fühle nach und nach ein allgemeines Zutrauen und gebe Gott, daß ich's verdienen möge, nicht wie's leicht ist, sondern wie ich's wünsche. Was ich trage an mir und andern sieht kein Mensch. Das beste ist die tiefe Stille, in der ich gegen die Welt lebe und wachse und gewinne, was sie mir mit Feuer und Schwert nicht nehmen können." Und wenn auch über dieser gründlich und ernst genommenen Thätigkeit des Staatsmannes der Dichter schon in

1) W. W. B. III, 77.
2) Ebend. III, 1, 70.
3) Ebend. III, 1, 116 ff.

den ersten Jahren gelitten hat, daß ihn manchmal ein „Prometheisch Leiden“, ein Sehnen ergriff, seine Flügel zu heben und ihm dabei zumute ward wie einem Vogel, „der sich in Zwirn verwickelt hat“, so tröstete er sich damals noch damit, daß er täglich mehr Blick und Geschick zum thätigen Leben bekomme. Wie allmählich dieser innere Zwiespalt anwuchs und zur Entscheidung führen mußte, sollte er nicht zu einer Lebenskatastrophe führen, darüber haben wir im „Tasso“ ein unvergängliches Bekenntnis. Es ist aber eine für die tiefere Kenntnis des Dichters und das Verständnis seiner Werke gefährliche Halbwahrheit, wenn behauptet wird, Goethe sei durch das Hofleben und seine staatsmännische Wirksamkeit im ersten Jahrzehnt in Weimar von seinem eigentlichen, innern Beruf abgezogen und in seiner Entwickelung als Mensch und Dichter geschädigt worden. In Hinsicht auf das letztere wird die Halbwahrheit zur Unwahrheit und zu einer bedenklichen Geringschätzung der ganz oder zu großem Teile in dieser Zeit koncipierten Werke „Iphigenie“, „Egmont“, „Tasso“, „Wilhelm Meister“ und zahlreicher unvergänglicher Lieder. Wie viel daneben Goethe der Gelehrte, der Weise in dieser Schule gelernt hat, wird im weiteren Fortgang der Erforschung dieses reichen Lebens nur immer deutlicher werden.

Bis zur äußersten Geschmacklosigkeit ist man in der Untersuchung eines Verhältnisses gelangt, das allerdings für das Verständnis seines Seelenlebens und seiner Dichtungen von der größten Bedeutung ist, — des Verhältnisses zu Frau v. Stein. Eins ist durch die Veröffentlichung seiner Briefe unbestreitbar erwiesen, daß nämlich sein dichterisches Schaffen durch den Einfluß der geistvollen, feinsinnigen Frau auf das Nachhaltigste angeregt und befruchtet wurde. Unbestreitbar ist es auch, daß für jeden, dem der sittliche Standpunkt Jesu in der Bergpredigt maßgebend ist, hier ein Ehebruch vorliegt. Die Briefe weisen ein vollständiges geistiges und gemütliches Zusammenleben nach, eine Ehe mit einer Frau, die einem andern angehörte. Nach anderem brauchen wir nicht erst zu fragen und zu suchen. Goethe hat

das Werden solcher Herzensverirrungen nachmals in den „Wahlverwandtschaften" dargestellt und darüber selbst gerichtet.

Für uns entsteht hier nur die Frage, ob ein solches Verhältnis sittliche Früchte hervorbringen kann? Da müßte man doch die Augen gewaltsam schließen, die tausendfachen Zeugnisse eines mildernden und veredelnden, besänftigenden, sittigenden Einflusses, den die innigen, nicht allein auf sinnlichem Gefallen, sondern weit mehr noch auf achtungsvoller Verehrung und Übereinstimmung im Idealen beruhenden Beziehungen auf den zu schöner Männlichkeit herangereiften Dichter ausübten, übersehen zu können. Der Leser der Briefe an Frau v. Stein kann nichts anderes, als sich dem Urteile Scherers anschließen: „Die heiligenden, die religiösen Kräfte seiner Natur wurden durch Frau v. Stein gestärkt und gehoben. Sie machte ihn stiller und maßvoller. Sie kühlte sein heißes Blut. Reinheit nennt er das höhere, innere Leben, das in ihm wächst und sich befestigt, und der leidenschaftslosen Weisheit Spinozas glaubt er zu nahen." In einem Briefe, darin er dem Freunde von seinem hohen Streben schreibt, bekennt er seinem Lavater: „Auch thut der Talisman jener schönen Liebe, womit die Stein mein Leben würzt, sehr viel. Sie hat meine Mutter, Schwester und Geliebten nach und nach geerbt, und es hat sich ein Band geflochten, wie die Bande der Natur sind" [1]). Die geistvolle Frau nimmt den innigsten Anteil an seinen Plänen und Entwürfen, wie an seinen Studien und freut sich jedes Aufschwungs seiner Seele über den Erdenstaub. Und was er seinen Tasso zur Prinzessin sagen läßt, ist aus der beglückenden Erfahrung des eigenen Herzens geschrieben:

„Wie den Bezauberten von Rausch und Wahn
Der Gottheit Nähe leicht und willig heilt,
So war auch ich von aller Phantasie,
Von jeder Sucht, von jedem falschen Trieb
Mit einem Blick in deinen Blick geheilt."

---

1) W. W. B. IV, 4, Nr. 1021.

So wird denn auch dem ernstesten Seelsorger im Anblick dieses Verhältnisses weit eher jenes Bild vor die Seele treten, wie der Heiland die Ehebrecherin in seinen Schutz nimmt, als der wuchtige Spruch über seine Lippen kommen: „Wer ein Weib ansiehet, ihrer zu begehren, der hat die Ehe gebrochen in seinem Herzen."

Wer könnte es ohne Rührung lesen, wenn auf die Worte Goethes auf einem Abschiedsbillet [1]): „Sie kommen mir eine Zeit her vor wie Madonna, die gen Himmel fährt, vergebens, daß ein Rückbleibender seine Arme nach ihr ausstreckt, vergebens, daß sein scheidender, thränenvoller Blick den ihrigen noch einmal niederwünscht, sie ist nur in dem Glanz versunken, der sie umgiebt, nur voll Sehnsucht nach der Krone, die ihr über dem Haupte schwebt" — wenn auf diese Worte die beständig in schwerster Versuchung stehende Frau mit Bleistift auf die Rückseite schreibt:

„Ob's unrecht ist, was ich empfinde — —
Und ob ich büßen muß die mir so liebe Sünde,
Will mein Gewissen mir nicht sagen;
Vernicht es Himmel du! wenn mich's je könnt' anklagen."

Überdies wäre doch auch zu berücksichtigen, daß an den Höfen des 18. Jahrhunderts eine höchst laxe Auffassung der ehelichen Pflichten und der Liebesverhältnisse herrschte [2]), wobei denn für unser Empfinden besonders die Haltung des Gatten, der, durchaus nicht eifersüchtig, offene Billets der beiden aneinander selbst besorgte, etwas höchst Anstößiges hat. Unzweifelhaft wäre, wenn Herr v. Stein wie Brentano in Frankfurt oder Kestner in Wetzlar aufgetreten wäre, Goethe imstande gewesen, die Flamme noch im Keime zu ersticken, wie er es sonst, wenn er in solch „unschuldiger Schuld" sich wand, über sich gewonnen hatte. Allerdings wären dann auch die heilsamen Wirkungen des beständigen Kampfes gegen seine

1) W. W. B. IV, 3, Nr. 519; dazu S. 290.

2) Konnte doch selbst ein Lavater die Marchesa Branconi, die schöne ehemalige Geliebte des Erbprinzen von Braunschweig „als eine der edelsten und reinsten Frauen" verehren. Düntzer, Goethes Leben, S. 315.



Leidenschaft, die doch immerhin etwas den Willen Stählendes hatten, ausgeblieben und hätte zweifellos sein äußeres und inneres Leben einen anderen Gang genommen. Soviel ist genügend bezeugt, mitten im stürmischen und drangvollen Getriebe des Hoflebens und dem Anwachsen und Dämpfen seiner Leidenschaft für Frau v. Stein empfindet er stets eine heiße Sehnsucht nach innerem Frieden. Am Hange des Ettersberges schreibt er am 12. Februar 1776 „Wanderers Nachtlied“:

„Der du von dem Himmel bist,
Alles Leid und Schmerzen stillest,
Den, der doppelt elend ist,
Doppelt mit Erquickung füllest,
Ach, ich bin des Treibens müde,
Was soll all der Schmerz und Lust?
Süßer Friede,
Komm! ach komm in meine Brust!“ 1)

Doch die Überzeugung erhebt ihn:

„ — ein Gott hat jedem seine Bahn vorgezeichnet,
Die der Glückliche rasch zum freudigen Ziele rennt;
Wem aber Unglück das Herz zusammenzog, er sträubt vergebens
Sich gegen die Schranken des ehernen Fadens, den die doch bittere Scheere
Nur einmal löst“ 2).

Dieser Gottheit unterwirft er sich denn auch in demütiger Ehrfurcht. In „reinem Gefühl“ schreibt er am 3. August an Lavater das Gedicht „Dem Schicksal“, das im Gebete ausklingt:

„Du hast uns lieb, du gabst uns das Gefühl,
Daß ohne dich wir nur vergebens sinnen,
Durch Ungeduld und glaubenleer Gewühl
Voreilig dir niemals was abgewinnen.

---

1) Schöll-Fielitz, Briefe an Frau v. Stein I, Nr. 15. Auf der Rückseite des Blattes steht von der Hand der Mutter Charlottens, Frau v. Schardt: „Den Frieden lasse ich euch, meinen Frieden geb' ich euch; nicht geb' ich euch, wie die Welt giebt. Euer Herz erschrecke nicht und fürchte sich nicht.“ Ev. Joh. 14, 27.

2) H. I, 145 „Harzreise im Winter“.

Du hast für uns das rechte Maß getroffen
In reine Dumpfheit uns gehüllt,
Daß wir, von Lebenskraft erfüllt,
In holder Gegenwart, der lieben Zukunft hoffen" [1]).

„Glaube an mich", so ruft er dem über das Schicksal des herzoglichen Paares besorgten Freunde zu, „der ich an den Ewigen glaube!" und „behalte mich im Herzen", so bittet er ihn im März des folgenden Jahres, „mir geht's nach dem Ratschluß der Götter, den ich in tiefer Ahndung ehre", und von der Wartburg schreibt er im Genuß des Ausblicks in die herrliche Gegend der Freundin: „Hier wohne ich nun, Liebste, und singe Psalmen dem Herrn, der mich aus Schmerzen und Enge wieder in Höhe und Herrlichkeit gebracht hat." Und am 4. Dezember heißt es in einem Briefe an dieselbe: „Die Götter wissen allein, was sie wollen, was sie mit uns wollen, ihr Wille geschehe." Dennoch bäumt sich im Unmut einmal der titanische Trotz in ihm auf, wenn er von Berlin aus am 14. Mai an Frau v. Stein, angewidert von dem ekelhaften Wesen der Großen und Kleinen, schreibt: „Ich bete die Götter an und fühle mir doch Mut genug, ihnen ewigen Haß zu schwören, wenn sie sich gegen uns betragen wollen wie die Menschen." Was kann das anders heißen als: Gott und das Göttliche ist schön und groß. Aber die Menschen, die mir dieses darstellen wollen, finde ich zum Teil sehr hassenswert. Ebenso spricht er, vielleicht nicht ohne Ironie, auch mit Fritz v. Stolberg, dem Sendling Klopstocks, während dessen Anwesenheit in Weimar von Riesengeistern, die sich auch den geoffenbarten Wahrheiten nicht beugen. „Was ist der Mensch, daß du sein gedenkest, und das Menschenkind, daß du dich sein annimmst", so lesen wir dagegen in seinem Tagebuch unter dem 7. November 1776 und beim Aufstieg auf den Brocken im Dezember 1777. „Heiliges Schicksal", so betet er ein Jahr darauf in diesen Blättern, die seine geheimsten Empfindungen in einzelnen Schlagworten

1) W. W. B. IV, 3, Nr. 503 für die folgenden Citate vgl. ebenda Nr. 513. 632. 651. 703.

leise anklingen lassen, „du hast mir mein Haus gebaut und ausstaffiert über mein Bitten, ich war vergnügt in meiner Armut unter meinem halbfaulen Dache, ich bat dich mir's zu lassen, aber du hast mir Dach und Beschränktheit vom Haupte gezogen wie eine Nachtmütze. Lasse mich nun auch frisch und zusammengenommen der Reinheit genießen. Amen, Ja und Amen winkt der erste Sonnenblick des 14. November" [1]). — Mit Ergebenheit in Gott trägt er den ersten großen Verlust seines Lebens, den Tod seiner Schwester (1777). Er war ihm nur um so schmerzlicher, als er ihn in so glücklichen Zeiten überraschte, doch überließ er sich „der Natur, die uns heftige Schmerzen nur kurze Zeit, Trauer lange empfinden läßt" [2]). Vor dem Tode an und für sich bangte ihm auch damals nicht:

„Des Menschen Seele gleicht dem Wasser.
Vom Himmel kommt es,
Zum Himmel steigt es
Und wieder nieder
Zur Erde muß es
Ewig wechselnd" [3]).

Religiöse Ehrfurcht atmet auch das Gedicht „Grenzen der Menschheit", ein rechtes Gegenstück zu „Prometheus": „Wenn der uralte heilige Vater mit gelassener Hand aus rollenden Wolken segnende Blitze über die Erde säet, küss' ich den letzten Saum seines Kleides, kindliche Schauer treu in der Brust" [4]). Auf dem Harz wird ihm „zum Altar des lieblichsten Dankes des gefürchteten Gipfels schneebehangener Scheitel, den mit Geisterreihen kränzten ahnende Völker" [5]). Und im Begriff, den „lieben Bruder" Lavater in seinem Heim aufzusuchen, was einer der beständigsten Wünsche die letzten Jahre her in ihm gewesen, gesteht er in der Vorfreude des Wiedersehens, da sie einander wechselsweise

1) W. W. B. III, 1, S. 26. 53. 57.
2) Ebend. IV, 3, Nr. 617.
3) H. 1, 141.
4) H. 1, 164.
5) H. 1, 145.



Rechnung ablegen sollen von ihrem Haushalt, einander segnen und für die Zukunft stärken sollen: „Mein Gott, dem ich immer treu geblieben, hat mich reichlich gesegnet im Geheimen, denn mein Schicksal ist den Menschen ganz verborgen; sie können nichts davon sehen noch hören. Was sich davon offenbaren läßt, freue ich mich in dein Herz zu legen" [1]). Und nach der Rückkehr aus der Schweiz giebt er dem Freunde den Auftrag, bei Füßli die Zeichnung zu einem Denkmal zu bestellen, das die Inschrift tragen soll „Fortunae duci reduci natisque Genio et Termino ex toto", denn sowohl auf dieser Reise als im ganzen Leben seien sie, der Herzog und er, diesen Gottheiten sehr zu Schuldnern geworden, die er nicht schöner zu ehren wisse, als womit alle Zeiten hindurch die Menschen Gott verehrt haben [2]).

Es fällt gewiß auf, daß in diesen religiösen Bekenntnissen die Ausdrücke Gott und Götter ebenso abwechseln, oder miteinander verbunden auftreten, wie in späteren die Worte Gott und die Natur. Wer dergleichen ernstlich für einen Beweis von Goethes Heidentum nehmen will, mag sich doch auch vergegenwärtigen, daß die Gottheit im hebräischen Text des Alten Testamentes oft genug in der Pluralform benannt wird, und doch ist es noch niemandem eingefallen, von den Verfassern der Bücher Mosis zu behaupten, sie seien ins Heidentum zurückgefallen. Dem dichterischen Gemüt, das eben ohne Mythologie ebenso wenig auskommt, wie irgendein lebendiges Volk, ist's Bedürfnis, sich alles Ideelle zu versinnlichen, zu personifizieren. Goethe stellt aber dabei doch die eine allmächtige, allweise, allgütige und heilige Gottheit, die der Gegenstand seines Glaubens ist, doch immer deutlich über die „Götter", zu welchen die dichterische Phantasie die äußeren Schicksalsmächte, die das Leben gestalten, belebt.

Einen wesentlichen Faktor seiner religiösen Weltanschauung bildet seine fromme Naturbetrachtung. Mehr als je ist er in

1) W. W. B. IV, 4, Nr. 851.
2) Ebend. Nr. 870.

den schattigen Gründen, in den dunklen Schachten, auf den hohen Gipfeln der wipfelreichen Berge Thüringens und in seinen freundlichen, saatgrünen Thälern dem wundersamen, unendlichen Leben der Natur nahegetreten. In seinem Garten vor der Stadt, in dem neu erstandenen Ilmpark, auf seinen Wanderungen und Reisen zur Sommers- und Winterszeit lebt er auf vertrautestem Fuße mit ihr. Mehr und mehr geht der Genuß an ihrer Schönheit zu sinnender Betrachtung über. Und so tief erfaßt ihn ihr Zauber, daß er dem frommen Freunde in der Schweiz einmal das wunderliche Wort schreiben kann: „Alle deine Ideale sollen mich nicht irre führen, wahr zu sein und gut und böse wie die Natur!“ [1] Ja, aus seinen Liebhabereien, seinen amtlichen Geschäften, die ihm die Ausbeutung der Natur zum Nutzen des kleinen Staates, dem er dient, zur Pflicht machen, wächst und entwickelt sich rasch ein wissenschaftlicher Eifer. Es wiederholt sich hier in einem reichen Einzelleben ein Entwickelungsgang, den die Menschheit im ganzen genommen hat, indem sie durch tiefere Naturerkenntnis, durch die Erkenntnis der Gesetzmäßigkeit in der Natur zu tieferer Gotteserkenntnis fortschreitet. Auf ihr baut sich ja auch die Gottesvorstellung der neueren Philosophie seit Descartes und Spinoza auf. Dem Knaben schon erschien Gott als der große Werkmeister, der alles geschaffen hat. Dann führte ihn die eigene Lebenserfahrung, der Reichtum inneren Lebens und das aus dem Zwiespalt dieses Lebens sich ergebende Erlösungsbedürfnis zur tieferen, innerlichen, geistigen Frömmigkeit, zur Erlösungsreligion, der es vor allem darum zu thun ist, mit Gott eins zu werden. In äußeren Schicksalen erkennt er die Offenbarung Gottes, und nur im reifen Mannesalter sieht er sich auch auf die Natur hingewiesen, die er freilich nun viel tiefer als Offenbarung faßt und verwertet. Es ist der Geist, der das All durchzieht, der in der Gesetzmäßigkeit des Naturlebens sich abspiegelt, den er sucht, in dem er der Natur in ihre tiefe Brust

1) W. W. B. IV, 4, Nr. 405.



zu schauen strebt. Geist sucht Geist. Bisher hat er nur im Menschengeist ein Objekt gefunden für sein Forschen und Gestalten, nun findet er ein solches auch im Naturwalten, und indem er dieses nicht nur dichterisch und phantasiemäßig ausstattet, sondern wissenschaftlich zu erkennen sucht, findet er auch auf diesem Wege Gott. Denn niemals ist es die Naturwelt mit ihren nackten Erscheinungen, die ihn fesselt, nicht um ihrer selbst willen werden diese geliebt, dargestellt, sie weisen ihn oft symbolisch auf menschlich-sittliche Erscheinungen hin, wie im „Gesang der Geister über den Wassern“ und in den Briefen aus der Schweiz (zweite Abteilung) [1]).

Je mehr er sich aber in diese große und älteste Offenbarung der Gottheit versenkte, desto mehr entfernte er sich zugleich von den Pfaden, auf denen sein Freund Lavater die Befriedigung seines religiösen Bedürfnisses suchte, beständig seinen sinnlich wahrnehmbaren, genießbaren Christus erwartend. Halb im Scherze, in dem aber doch ein gut Teil tiefen Ernstes liegt, schreibt er an diesen unterm 8. Januar 1777: „Dein Durst nach Christo hat mich gejammert. Du bist übler dran als wir Heiden, uns erscheinen doch in der Not unsere Götter“ [2]). Da er Lavaters „Offenbarung Johannis“ in der Hand hält, ist ihm nichts davon nahe als seine Handschrift. Ihm ist das Ganze fatal, als röche er überall einen Menschen, der gar keinen Geruch von dem hat,

---

1) 1779 lobt er die „epoques de la nature“ von Buffon: „Es soll mir keiner etwas gegen ihn im einzelnen sagen, als der ein größeres und zusammenhängenderes Ganze machen kann. Wenigstens scheint mir das Buch weniger Hypothese 2c. als das erste Kapitel Mosis zu sein.“ Diese Zusammenstellung deutet zweierlei an, einmal daß er den Büchern Mosis doch auch eine gewisse naturwissenschaftliche Wahrheit zuerkennt, dann aber auch, daß ihm in Buffon das religiöse Moment mitspielt. Seine Vorstellung des Schöpfungsvorganges soll seinem begreifenden Verstande wie seinem religiösen Bedürfnis entsprechen.

2) W. W. B. IV, 3, S. 131, Nr. 549. Auch sonst manchmal ein leiser Zug von Spott über die Wunderkräfte des Freundes IV, 4, Nr. 870 und über sein befehlendes Gebet IV, 4, Nr. 887.

der da ist A und O. Er kann das Göttliche nirgends und das Poetische nur hie und da finden. Als „einem sehr irdischen Menschen“ ist ihm das Gleichnis vom ungerechten Haushalter, vom verlorenen Sohn, vom Säemann, von der Perle, vom Groschen ꝛc. ꝛc. göttlicher als die sieben Bischöfe, Leuchter, Hörner, Siegel, Sterne und Wehe [1]). „Ich denke“, fügt er hinzu, „auch aus der Wahrheit zu sein, aber aus der Wahrheit der fünf Sinne und Gott habe Geduld mit mir wie bisher.“ Mit richtiger religiöser Empfindung weist er das jüdisch fleischliche, das das Buch charakterisiert, ab. Die fleischliche Form, in der, wie das Gottesreich in der jüdischen Messiasidee, hier der Auferstehungsglaube gekleidet ist, stößt ihn ab. Er hätte sich auf das Johannesevangelium berufen dürfen: „Das aber ist das ewige Leben, daß sie dich und den du gesandt hast, Jesum Christum, erkennen.“ Milder urteilt er später über das Werk des Freundes. Er läßt sich auch den griechischen Text wieder geben und sieht sich auch Piscators Übersetzung wieder an. Das Buch ist ihm werter geworden, weil der Freund von Amts wegen darüber gepredigt hat. Er anerkennt die Ausmalung, die keinen anderen Eindruck mache, als die Originalskizze, einige treffliche Züge der Auslegung und Erfindung, auch in den Gestalten und Gleichnissen habe er sich gut gehalten, „nur schwinden deine Ungeheuer für mich zu schnell in allegorischen Dampf auf“ [2]).

So verschieden die Freunde auch dachten, Goethe hofft doch bei der persönlichen Begegnung mit ihm mehr zusammen über-

1) W. W. B. IV, 4, Nr. 859.

2) „Ich muß sagen“, gesteht er, „jemehr ich die ersten Kapitel lese, desto mehr gefallen sie mir; nicht so ist's mit der zweiten Hälfte des Buches.“ W. W. B. IV, 4, Nr. 887. Ein andermal heißt es: „Deine Offenbarung findet — den rechten Beifall. Meine Grillen gehören nicht hierher, denn, wenn mir auffällt, daß durch den Text sowohl als durch deine Arbeit die rasche Gesinnung Petri, worüber Malchus ein Ohr verlor, durchgehet, so hat das bei Tausenden und Tausenden nichts zu bedeuten. Ich will auch nicht behaupten, daß mein Gefühl das reinste ist, ich kann mich aber nicht überwinden, den Inhalt des Buches für evangelisch zu halten.“

legen und ausmachen zu können als ein ganzes Konzilium mit seinen Pfaffen, H . . . n und Mauleseln. „Eines“, hebt er dabei hervor, „werden wir aber doch wohl thun, daß wir einander unsere Partikularreligionen ungehudelt lassen. Du bist gut darinnen, aber ich bin manchmal hart und unhold, da bitte ich Dich im voraus um Geduld“ [1]). Das Verhältnis gewann in der That durch das Wiedersehen von Angesicht zu Angesicht. Voll Entzücken schreibt Goethe Ende November aus Zürich an Frau v. Stein: „Die Bekanntschaft von Lavatern ist für den Herzog und mich, was ich gehofft habe, Siegel und letzte Spitze der ganzen Reise und eine Weide von Himmelsbrot, wovon man lange gute Folgen spüren wird. Die Trefflichkeit dieses Menschen spricht kein Mund aus, wenn durch Abwesenheit sich die Idee von ihm verschwächt hat, wird man aufs neue von seinem Wesen überrascht. Er ist der beste, größte, weiseste, innigste aller sterblichen und unsterblichen Menschen, die ich kenne.“ Und wenige Tage darauf: „Wir sind in und mit Lavatern glücklich, es ist uns allen eine Kur, um einen Menschen zu sein, der in der Häuslichkeit der Liebe lebt und strebt, der an dem, was er wirkt, Genuß im Wirken hat und seine Freunde mit unglaublicher Aufmerksamkeit trägt, rührt, leitet und erfreut. Wie gern möchte ich ein Vierteljahr neben ihm zubringen, freilich nicht müßig wie jetzt. Etwas zu arbeiten haben und abends wieder zusammenlaufen. Die Wahrheit ist doch immer neu, und wenn man wieder einmal so einen ganz wahren Menschen sieht, meint man, man käme erst auf die Welt.“ Eine Woche darauf, nachdem die bereits Abgereisten Lavater in Schaffhausen überrascht und mit ihnen im Anschauen des Rheinfalls „einen starken Dialog über das Erhabene“ geführt, ruft er wieder aus: „Es ist mit Lavater wie mit dem Rheinfall; man glaubt auch, man habe ihn nie so gesehen, wenn man ihn wiedersieht, er ist die Blüte der Menschheit, das Beste vom Besten“ [2]).

1) W. W. B. IV, 4, Nr. 859.
2) Ebend. Nr. 868. 872. 875.

Große Förderung in allem Guten für sich und seinen Herrn versprach sich Goethe von der Berufung seines nicht minder verehrten Freundes Herder, der damals als Konsistorialrat in Bückeburg in Verhandlung wegen Übernahme eines Lehrstuhls an der Universität Göttingen stand. Die Idee, ihn als Generalsuperintendenten nach Weimar zu ziehen, scheint Wieland zuerst geäußert zu haben. Goethe griff sie mit großer Begeisterung auf. „Ich hoffe", schreibt er ihm am 21. Januar 1776, zu einer Zeit, da er selbst noch an das Scheiden von Weimar dachte, „Du sollst es allein durch mich und aus freier Wahl des Herzogs haben" [1]. Die Sache ging nicht leicht. Bei der maßgebenden Richtung in der Weimarschen Kirche schien eine Zeit lang die Empfehlung eines Theologen nötig, der rechtgläubigen Namen habe und Gutes von ihm sage, wenn man nach ihm frage. Doch alsbald kümmert sich Goethe nicht mehr um die Meinung der Geistlichkeit. Der Herzog, dem alles Pfaffengezänk zuwider war, wollte Herdern haben und die Herzoginnen wünschten ihn auch [2]. Unter den Geistlichen waren die jungen wenigstens ihm nicht gram, von den übrigen schreibt Goethe in übermütigem Tone: „Es zerrt die Pfaffen verflucht, daß, was so lange unter sie verteilt war, einer allein haben soll" [3]. Wiederholt läßt er sich in derselben Weise über die künftigen Amtsbrüder seines Freundes aus. Mit einer komischen Epistel [4] in Knittelversen begrüßt er den endlich Ernannten, worin es dann unter anderem heißt:

„Und wie denn unser Herr und Christ
Auf einem Esel geritten ist,
So werdet Ihr in diesen Zeiten
Auf einhundertfünfzig Eseln reiten,
Die in Euer Herrlichkeit Diöces
Erlauern sich die Rippenstöß."

1) W. W. B. IV, 3, Nr. 377.
2) Ebend. Nr. 391.
3) Nr. 476. 482.
4) Nr. 404.

Und am Schlusse des Gedichtes kennzeichnet er ihr Luthertum und Christentum mit dem scharfen Ausfall:

„Und im Grund weder Luther noch Christ
Im Mindesten hier gemeinet ist,
Sondern was in dem Schöpfengeist
Eben lutherisch und christlich heißt.“

Für seine erste Predigt empfiehlt er ihm Einfachheit, da das gemeine Volk fürchte, man werde ihn nicht verstehen. Und seit des Freundes Amtsantritt (1. Oktober 1776) wird unser Dichter selbst für einige Zeit kirchlich und besucht regelmäßig dessen Predigten. Es erklärt sich mit aus den oben angeführten wegwerfenden Urteilen, warum es ehedem ganz anders gewesen. Am Morgen des Weihnachtsfestes 1775 hatte er noch aus Waldeck an den Herzog geschrieben: „Die Kirche geht an, in die wir nicht gehen werden. Aber den Pfarrer lasse ich fragen, ob er die Odyssee nicht hat ... denn unmöglich ist die zu entbehren in der homerisch einfachen Welt“ [1]). Bis er zu einem Exemplar derselben gelangen kann, liest er in der Bibel und excerpiert für seinen gnädigen Herrn ein düster Stück aus Jesaias (Kap. 24) von der Verwüstung des jüdischen Landes [2]). Die Lektüre religiöser Autoren sollte ihm wohl die Predigten, die kaum seiner Partikularreligion entsprochen haben dürften, ersetzen. Immer noch sind's die Mystiker, die er vorzieht. Hamanns Schriften sind ihm, wie früher, eine willkommene Gymnastik des Geistes, „eine herrliche Stärkung“. Wie er früher von seinen Prolegomenen [3]) rühmt: „Sie haben auch dem, was implicite Kraft in mir ist, wohlgethan“, so überläßt er sich auch jetzt dem unbekannten Etwas, was ihm in diesem Gewebe von Kernausdrücken, Anspielungen und Wort-

---

1) W. W. B. IV, 3, Nr. 374.

2) Die Übersetzung ist nicht wörtlich die Lutherische.

3) Durch Herders „Älteste Urkunde rc.“ angeregt, waren 1774 Christiani Zachaei Telonarchae prolegomena über die neueste Auslegung der ältesten Urkunden des Menschengeschlechtes erschienen. Sie wandten sich gegen die heuchlerische Prüderie seiner Zeit und wollten dieser ein Ärgernis geben.

blumen zusagt, ohne zu wissen, woher es komme und wohin es führe. Im November 1776 liest er dessen hierophantische Briefe neben Swedenborgs himmlischer Philosophie in der Ausgabe von Oettinger. Und am 5. September 1777 finden wir, während die Freunde auf der Jagd sind, den durch ein leichtes Leiden Zurückgehaltenen in die Lektüre des Buches Hiob vertieft [1]).

Haben wir uns damit überzeugt, daß das religiöse Leben bei allen Sonderbarkeiten, die in dieser Gärungszeit überall uns begegnen, und sich für uns als Widersprüche darstellen, in ihm durchaus nicht erstorben war, so ist es wohl an der Zeit, auch den Früchten, die es in seinem Handeln trieb, unsere Aufmerksamkeit zuzuwenden. Mit Recht sagt Goethe dort, wo er die großartige Uneigennützigkeit Spinozas rühmt, auch von sich selbst: „Uneigennützig zu sein in Liebe und Freundschaft, das war meine Maxime, meine Ausübung." Schon in seiner amtlichen Thätigkeit offenbart er ein offenes Herz für alle Bedürfnisse, die ihm vor Augen treten. Mit der herzlichsten Anerkennung und dem innigsten Wohlgefallen spricht er von jenen Schichten des Volkes, „die man die niederen nennt", mit Verehrung und Liebe von den Tugenden der einfachen Bauern und Bergleute. Eine menschliche Behandlung der Soldaten und Rekruten ist ihm eine Herzenssache; bald tritt er für die notleidenden Strumpfwirker in Apolda, bald für die Bergleute in Ilmenau ein; überall strebt er der Armut zu steuern und erzählt mit unverhohlener Freude von gelungenen Versuchen, die er auf seine Kosten gemacht [2]). In der Beurteilung gedrückter Menschen, die die Not verführt hat, verrät er eine wahrhaft christliche Milde. Und so darf Merck von seiner gesegneten Amtsthätigkeit berichten: „Goethe gilt und dirigiert alles, und jedermann ist mit ihm zufrieden, weil er vielen dient und niemandem schadet. Wer kann der Uneigennützigkeit des Menschen widerstehen?" Ebenso rühmt Wieland

---

1) W. W. B. III, 1, 46.
2) Gespräche I, S. 64, Nr. 46.

von ihm, daß nie in Gottes Welt sich ein Menschensohn gezeigt, der alle Güte und alle Gewalt der Menschheit so in sich vereinige, so mächtig alle Natur umfasse, so tief sich in jedes Wesen grabe und doch so innig im ganzen lebe. Um einem unglücklichen, verdüsterten und lebensüberdrüssigen Jüngling (Plessing, später Professor in Duisburg) Rat und Beruhigung zu bringen, unternimmt er Ende November 1777 seine „Harzreise im Winter". Das Bild des seelenkranken Menschenfeindes begleitet ihn auf seinem einsamen Ritt durch die stille Wildnis. Seine herzliche Teilnahme ergießt sich im Gebet für den Unglücklichen:

„Ist auf deinem Psalter,
Vater der Liebe, ein Ton
Seinem Ohre vernehmlich,
Öffne den umwölkten Blick
Über die tausend Quellen
Neben dem Durstenden
In der Wüste!"

Auf dem Brocken schreibt er in sein Tagebuch [1]): „Heiterer, herrlicher Augenblick, die ganze Welt in Wolken und Nebel und oben alles heiter. Was ist der Mensch, daß du sein gedenkst", und an Frau v. Stein [2]) in der Nacht desselben Tages: „Was soll ich vom Herrn sagen mit Federspulen, was für ein Lied soll ich von ihm singen? Im Augenblick, wo mir alle Prosa zur Poesie und alle Poesie zur Prosa wird. — — — Mit mir verfährt Gott wie mit seinen alten Heiligen, und ich weiß nicht, woher mir's kommt. Wenn ich zum Befestigungszeichen bitte, daß möge das Fell trocken sein und die Tenne naß, so ist's so und umgekehrt auch, und mehr als alles die übermütterliche Leitung zu meinen Wünschen. Das Ziel meines Verlangens ist erreicht, es hängt an vielen Fäden, und viele Fäden hingen davon, Sie wissen, wie symbolisch mein Dasein ist."

Wohlbekannt ist auch, namentlich durch Lewes' warme und

1) W. W. B. III, 1, S. 56 f.
2) Ebend. IV, 3, Nr. 655.

dankbare Ausführungen in dem Kapitel „der wahre Menschenfreund“ [1]) seine Samariterthat an dem hypochondrischen Kraft, dem Mann „mit den zitternden Nerven“, wie er selbst ihn nennt, den er sechs Jahre hindurch mit christlicher Uneigennützigkeit, Demut, Geduld und Selbstverleugnung aus dem unterstützt, was er zu entbehren hat. Dabei ist es ihm schmerzlich, als „der Willige am Ufer“ nicht Kräfte genug zu haben, alle zu retten, die der Strom gegen seine Küste treibt. Es ist erhebend, zu lesen, wie edel und zart er den Leidenden behandelt [2]). „Sie sind mir nicht zur Last“, schreibt er ihm, „vielmehr lehrt's mich wirtschaften, ich vertändle viel von meinem Einkommen, das ich für Notleidende sparen könnte, und glauben Sie denn, daß Ihre Thränen und Ihr Segen nichts sind? Der, der hat, darf nicht segnen, er muß geben, aber wenn die Großen und Reichen dieser Welt Güter und Rangzeichen austeilen, so hat das Schicksal dem Elenden zum Gleichgewicht den Segen gegeben, nach dem der Glückliche zu geizen nicht versteht.“ Und seine Wohlthätigkeit ist zugleich eine seelsorgerische: „Hassen Sie die armen Menschenfreunde mit Klauseln und Kautelen nicht“, ermahnt er ihn, „man muß recht fleißig beten, um bei so vielen widrigen Erfahrungen den jugendlichen Willen, Mut und Leichtsinn (die Ingredienzien des Wohlthuns) zu erhalten. Und es ist mehr eine Wohlthat von Gott, wenn er uns, da man so selten was thun kann, einmal einen wirklich Elenden erleichtern heißt.“ Dabei macht er ihm in der liebevollsten Weise Vorschläge für seine Lebensführung, ohne etwas von ihm zu fordern oder seine freien Entschlüsse zu hemmen. Er erklärt ihm offen, welche Einteilung ihm selbst die Unterstützung erleichtern würde, ohne ihn jedoch irgendwie daran zu binden. Und da Kraft gegen Goethes Wunsch, der ihn lieber nach Jena hätte gehen sehen, Ilmenau zu seinem Aufenthalt ge-

1) Goethes Leben und Werke I, VIII.
2) W. W. B. IV, 3. 752. 758.

wählt hat, ersucht er ihn noch in der zartesten Weise einem andern Schützling, dem Knaben Peter Imbaumgarten, „dem Vermächtnis eines Unglücklichen“ Unterricht zu erteilen mit den Worten: „Sie würden mir einen wesentlichen Dienst erzeigen, und ich würde Ihnen von dem, was zu des Knaben Erziehung bestimmt ist, monatlich etwas zulegen können.“ Endlich nach der Schweizer Reise von 1779, wo er unmittelbar nach seiner Ankunft in Weimar seiner gedenkt und ihn über seine Zukunft zu beruhigen sucht, versichert er ihn sogar dessen, daß er ihn unter diejenigen aufzeichnen werde, deren Versorgung er nach seinem Tode seinen Freunden hinterlasse. Und wenn er später Grund zu haben glaubt, ihn zu tadeln, so thut er das in schonendster, rücksichtsvollster Weise: „Verdenken Sie mir's doch nicht, wenn Sie mit dem freilich Wenigen, was ich für Sie thun kann (er gab ihm, gelegentliche Unterstützungen mit Kleidern, Büchern, Lebensmitteln ungerechnet, anfangs jährlich einhundert, später zweihundert Thaler aus Eigenem) auch gern vergnügt und zufrieden wüßte.“ Die letzten, auf uns gekommenen Worte an ihn lauten: „Sie haben mir schon Dienste geleistet, und es findet sich wohl auch noch Gelegenheit dazu. Keine Gnade habe ich auszuteilen, und meine Gunst ist nicht so wandelbar. Leben Sie wohl und genießen Sie des Wenigen in Frieden.“ So zartfühlend, so bereitwillig, so teilnehmend war Goethe, und trotzdem wird er immer noch im großen Publikum als kalt, herzlos und selbstisch verurteilt, als ein großer Geist zwar, der aber „nur sich selbst anbetete und in allem seinem Thun und Wirken vom Egoismus geleitet war“. Es ist das das Erbe des Weimarer Klatsches, das auf unser Geschlecht gekommen ist, und es ist ja viel einfacher und leichter aus diesen trüben Quellen zu schöpfen, als sich die Mühe selbständiger Erforschung dieses großartigen Lebens und Charakters zu geben. Viel Aufhebens von seiner Nächstenliebe und Wohlthätigkeit hat Goethe nicht gemacht. Er handelte nach dem Schriftwort: „Die linke Hand soll nicht wissen, was die rechte thut.“ Das Schönste, was er that, blieb seinen nächsten

Freunden ein Geheimnis [1]). Und seine Wohlthätigkeit und Barmherzigkeit war nicht etwa nur äußere Werkgerechtigkeit, nicht ein Ruhekissen zur Einschläferung des Gewissens. Wie gern er auch alle seine Kräfte nach außen spielen läßt, so hört er doch auch nicht auf, sich innerlich immer wieder zu sammeln. Viel wirkt dabei auch in seinem Leben das Beispiel der Freunde. In Lavaters Kreis empfindet er eine Engelsstille und Ruhe, die er daher ableitet, „daß jeder sein Haus, Frau, Kinder, und eine rein menschliche Existenz in der nächsten Notdurft hat. Das schließt aneinander und speit, was feindlich ist, sogleich aus. An dem Freund und mit dem Freund will er sich stärken im Edlen und erhalten im Licht, da doch des Lumpigen und Dämmrigen gar zu viel in der Welt ist" [2]). Wiederholt hält er in Stunden innerer Sammlung mit größter Strenge gegen sich selbst Rückschau auf sein Leben. Scharf geht er dabei mit seiner leidenschaftlichen Natur ins Gericht. Reuevoll schreibt er der Gräfin Stolberg am 18. Mai 1776: „Ich unsteter Mensch! Was rechte Weiber sind, sollten keine Männer lieben; wir sind's nicht wert." Und im November desselben Jahres gesteht er der ihn bildenden und mäßigenden Freundin: „Ich bleibe immer der ganz sinnliche Mensch." Beim Durchsehen seiner Papiere trägt er in sein Tagebuch (am 7. August 1779) ein: „Stiller Rückblick auf das Leben, auf die Verworrenheit, Betriebsamkeit, Wißbegierde der Jugend, wie sie überall herumschweift, um etwas Befriedigendes zu finden. Wie ich besonders in Geheimnissen, dunkeln, imaginativen Verhältnissen eine Wollust gefunden habe. Wie ich alles Wissenschaftliche nur halb angegriffen und bald wieder habe fahren lassen, wie eine Art von demütiger Selbstgefälligkeit durch alles geht, was ich damals schrieb. Wie kurzsinnig in menschlichen und göttlichen Dingen ich mich umgedreht habe. Wie des Thuns,

---

1) W. W. B. IV, 4, Nr. 1036. Mit Unterstützung des Hofes sorgt er für den talentvollen Maler Müller.

2) W. W. B. IV, 4. Nr. 871 u. 977.

auch des zweckmäßigen Denkens und Dichtens so wenig, wie in zeitverderbender Empfindung und Schattenleidenschaft gar viele Tage verthan. Wie wenig mir davon zu Nutzen kommen, und da die Hälfte des Lebens vorüber, nun kein Weg zurückgelegt, sondern vielmehr ich nur dastehe wie einer, der sich aus dem Wasser rettet, und den die Sonne anfängt, wohlthätig abzutrocknen. Die Zeit, daß ich im Treiben der Welt bin seit fünfundsiebzig Oktober getraue ich noch nicht zu übersehen. Gott helfe weiter und gebe Lichter, daß wir uns nicht selbst so viel im Wege stehen, lasse uns vom Morgen zum Abend das Gehörige thun und gebe uns klare Begriffe von den Folgen der Dinge, daß man nicht sei, wie Menschen, die den ganzen Tag über Kopfweh klagen und gegen Kopfweh brauchen und alle Abende zu viel Wein zu sich nehmen. Möge die Idee des Reinen, die sich bis auf den Bissen erstreckt, den ich in Mund nehme, immer lichter in mir werden" [1]). Ein glücklich-frommer Optimismus mischt sich mit ehrfurchtsvoller Scheu vor dem Geheimnisvollen in seiner eigenen Natur, wenn er ein andermal der Fehler gedenkt, die er begangen: „Wundersam! Ich habe so manches gethan, was ich jetzt nicht möchte gethan haben, und doch — wenn's nicht geschehen wäre, würde unentbehrliches Gute nicht entstanden sein. Es ist, als ob ein Genius oft unser ἡγεμονικον verdunkle, damit wir zu unserem und anderer Vorteil Fehler machen. . . . Ich muß den Zirkel, der sich in mir umdreht, von guten und bösen Tagen näher bemerken, Leidenschaften und Anhänglichkeit, Trieb, dies oder jenes zu thun, Erfindung, Ausführung, Ordnung, alles wechselt und hält einen regelmäßigen Kreis. Heiterkeit, Liebe, Stärke, Elastizität, Schwäche, Gelassenheit, Begier ebenso. . . . Ich muß noch herauskriegen, in welcher Zeit und Ordnung ich mich um mich selbst bewege" [2]).

Der edlen, großen Zwecke bewußt, die er „mit Ernst, Gewalt

1) W. W. B. III, 1, 94.
2) Ebend. III, 1, 112.

und Treue" verfolgt, fühlt er sich weniger von außen gehemmt als durch sich selbst: „Die menschlichen Gebrechen", so seufzt er einmal auf, „sind rechte Bandwürmer, man reißt wohl einmal ein Stück ab, und der Stock bleibt immer sitzen. Ich will doch Herr werden! Niemand, als wer sich ganz verleugnet, ist wert zu herrschen und kann herrschen" [1]). Die Reue führt ihn gelegentlich seiner Herbstreise 1779 nach Sesenheim zu Friederike, zu Lili nach Straßburg. Von Emmendingen schreibt er über diese Begegnung an Frau v. Stein [2]) voll Freude darüber, von nun an ungetrübt von einer beschränkten Leidenschaft jener entfernten Freunde und ihres Schicksals gedenken zu können, wie man in ein Land von einem hohen Berge oder im Vogelflug hinsieht. Und seine Schilderung läßt dieses seltene Mädchen, das ihn „schöner geliebt, als er's verdiente", in verklärtem Lichte uns erscheinen. Sie ließ ihn mit der inneren Beruhigung scheiden, daß er wieder mit Zufriedenheit an das Eckchen der Welt hindenken und mit den Geistern dieser Versöhnten in Frieden zu leben vermochte.

Aus diesem an Gährungen und Bildungen reichen inneren Leben, das beständig ein auf dem Boden der Religiosität erwachsenes Streben nach innerer Reinigung, nach dem Frieden mit sich selbst, mit Gott und der Welt und eine hingebende, opferfreudige Thätigkeit zum Wohle derjenigen, die „das Schicksal in seine Hand gegeben", begleitete, erwuchsen im ersten Lustrum seines Lebens zu Weimar von größeren dichterischen Werken das erste Buch des „Wilhelm Meister", „Egmont", „Die Geschwister", „Iphigenie" (in ungebundener Rede) und zuletzt die Anfänge des „Tasso". Das Gigantische, Himmelstürmende, zugleich aber auch das Pathologische und Revolutionäre der Jugendwerke weicht hier dem Bestreben nach völligerer Lösung der Rätsel der Menschenseele durch tiefere Erkenntnis ihrer Geheimnisse und ihres Zusammenhanges

1) W. W. B. III, 1, 117.
2) Ebend. IV, 4, Nr. 849.

mit der sinnlichen und sittlichen Welt. An die Stelle der Leidenschaftlichkeit und des Übermuts tritt Frömmigkeit, Klärung, Versöhnung. Für uns kommt hier vor allem „Iphigenie“ in Betracht. Goethe hat seine Werke Gelegenheitsgedichte, Bruchstücke einer großen Konfession genannt. Durch die Poesie verklärt liegen uns auch in der ältesten Gestalt dieses Dramas seine eigenen Seelenkämpfe, sein Ringen nach Wahrheit, Reinheit und Frieden vor, wobei unverkennbar die Gestalt der Heldin die Züge der Geliebten, der Freundin, der Erzieherin seines leidenschaftichen Herzens trägt [1]).

Das Werk hat einen bedeutenden religiösen und ethischen Gehalt. Der antike Stoff erhält hier ein neues Leben durch das christliche Ideal der Versöhnung durch den Glauben an die Gnade der Gottheit. Das von Schuld und Sünde erdrückte Haus der Tantaliden wird entsühnt durch die Gnade der Gottheit, die das reine, von unerschütterlichem Vertrauen auf die weltüberwindende Macht der Wahrheit und von uneigennützigster Liebe erfüllte Gemüt der Jungfrau für sich und die Ihren erlangt. Aber auch in „der Achse des Stückes“, wie Goethe die Heilung des Orest selbst genannt hat, zeigt sich eine deutliche Übereinstimmung mit Vorgängen christlichen Glaubenslebens. Orestes, der die blutige That des Muttermordes widerwillig, unter dem Druck einer mit dem Gewissen und einer edeln Gottesanschauung unvereinbaren Volkssitte verübt hat, empfindet Reue. Diese, poetisch objektiviert in den Erinnyen ist eine Traurigkeit bis zur Todessehnsucht, da nur der Tod den Qualen der Seele ein Ende machen kann und der Todsünde gerechte Strafe ist. Und diese Traurigkeit wieder beruht auf klarster Erkenntnis seiner Blutschuld, die nicht nach Entschuldigungen und Beschönigungen sucht, und diese Erkenntnis wieder gestaltet sich allmählich zu mutigem und wahrhaftigem Bekenntnis aus, das aus freiem Antrieb vor der Priesterin, der

1) Vgl. die schöne Ausführung von Schöll, Briefe an Frau v. Stein I, 157.

noch unerkannten Schwester abgelegt wird. Diese öffnet dem Bruder den Blick für die Gnade des Himmels: „denn die Unsterblichen lieben der Menschen weit verbreitete, gute Geschlechter" und lehrt ihn auf diese hoffen, an sie glauben. In der Kraft des gläubigen Gebetes findet Orests befreite Seele den Aufschwung zum Himmel, und im Bewußtsein, durch den Glauben gerechtfertigt zu sein, verzichtet er auf die Aneignung des Götterbildes, auf jenes äußere Werk, von dem er ursprünglich, den Orakelspruch nicht verstehend, die Befreiung von den Furien und die Versöhnung mit der beleidigten Gottheit erhofft hatte [1]). Und nicht mit Unrecht hat man die reine Vermittlerin Iphigenie, die ihr Geschlecht mit den Göttern zu versöhnen weiß, in Parallele zu Christus gesetzt, dem heiligen Mittler zwischen dem himmlischen Vater und seinen irdischen Kindern. Was in der gesamten Menschheit im großen geschehen ist, das ist im Hause des Tantalus im kleinen geschehen, was Christus für die ganze Menschheit gethan, das vollbringt Iphigenie für ihr Geschlecht. Dieses hat die Götter aufs tiefste verletzt, in ihren Seelen ist das Bild der Himmlischen getrübt, das Vertrauen auf beiden Seiten ist erloschen, äußere Werke können den verlorenen Frieden, die gestörte Harmonie zwischen den seligen Göttern und den unselig gewordenen Erdbewohnern nicht wiederherstellen, und ewig dauern würde der Fluch, der auf ihnen lastet, wenn die Gnade von oben nicht dem Flehen der einen, rein bewahrten Jungfrau entgegenkäme, die vor der Sünde zurückschreckt: „Wenn ich mit Betrug und Raub beginne, wie will ich Segen bringen und wo will ich enden?" Die Parallele könnte noch weiter fortgesetzt werden bis auf das unschuldige Leiden Iphigeniens, des Opferlammes Agamemnons, bis auf die durch sie bewirkte Läuterung des düstern Sinnes der Barbaren auf Tauris, wo sie ein Leben führt, das sie selbst dem Tode vergleicht. So viel ist gewiß, Christi Geist schwebt auch

1) Vgl. Dr. A. Matthias, Die Heilung des Orestes in Goethes Iphigenie, eine religiös-sittliche Lösung im Geiste des Christentums. Düsseldorf, Voß, 1887.

über diesem Werk. Beklagenswert, wem die Augen gehalten sind, daß sie ihn nicht sehen. Und in der Gestalt seiner Heldin hat Goethe der eigenen religiösen Beruhigung durch den Glauben an die Vorsehung, die an die Stelle des dunkeln Schicksals tritt, Ausdruck gegeben; den eigenen Glauben an den edeln Kern der Menschennatur hat er auf diese seine geistige Tochter vererbt. An ihrem Bilde, an einem Individuum hat er jene Weltharmonie, jene Einheit des Unendlichen und Endlichen anschaulich gemacht, die ihm erst in Weimar, in dem eifrigen Studium der Natur und des Menschenherzens recht aufgegangen war.

Das Werk, das Goethe den 28. April 1779 vollendet hatte [1]), wurde zu seiner freudigen Überraschung auch von seinem frommen Freunde in der Schweiz gut aufgenommen. „Daß Du Freude an meiner ‚Iphigenie‘ gehabt hast“, so lesen wir in einem Briefe an Lavater [2]), „ist mir ein außerordentliches Geschenk. Da wir mit unseren Existenzen so nahe stehen und mit unseren Gedanken und Imaginationen so weit auseinandergehen und wie zwei Schützen, die mit dem Rücken aneinander lehnend nach ganz verschiedenen Zielen schießen, so erlaube ich mir niemals den Wunsch, daß meine Sachen Dir etwas werden könnten. Ich freue mich deswegen recht herzlich, daß ich Euch mit diesem wieder ans Herz gekommen bin.“

Unterdes ging das Leben in Weimar seinen alten Gang, doch von Jahr zu Jahr stiller, ernster, besonnener. Wenn Goethe auf seinen Amtsreisen die Stätten berührt, wo man's einst so toll getrieben, so erwecken sie ihm unangenehme Erinnerungen, so lassen ihm die Geister der alten Zeit keine frohe Stunde. Von Zeit zu Zeit werden ihm auch die Anforderungen des Hoflebens, die Maskenbälle und Aufzüge und sonstige Zerstreuungen des Karnevals, die ihn als Verfasser von Aufzügen, Prologen und dergleichen in den Dienst der Eitelkeit stellen, lästig und drückend,

1) W. W. B. III, 1, S. 84.
2) W. W. B. IV, 4, Nr. 982.

und er empfindet sie als ein rechtes Vertrödeln der Zeit und tröstet sich darüber nur mit dem Gedanken, daß man auch da Gelegenheit gewinne, das Gute zu thun, indem man zu scherzen scheine [1]). Zugleich wächst aber auch sein fördernder und regelnder Einfluß auf den Herzog und den Hof. Seine umsichtige Sorge dehnt sich auf die ganze fürstliche Familie, besonders auch auf den Prinzen Konstantin aus, der solcher Fürsorge und Leitung gar sehr bedurfte. Ein schönes poetisches Denkmal dieses klärenden und sittigenden Einflusses, seiner Arbeit an sich selbst, wie an seiner Umgebung ist das Gedicht „Ilmenau" mit seinem wehmütig-ernsten Rückblick auf die Vergangenheit und seiner lebhaften Hoffnung auf die gesunde Entwickelung seines fürstlichen Freundes. Seine beste Stütze ist und bleibt ihm dabei Frau v. Stein. Sie bleibt sein Schutzgeist, sein guter Engel, der „ihn aufs Rechte gebracht, dem er es schuldig ist, sich seiner Lieblingsirrtümer entledigt" zu sehen. Sie hat aus seinem Herzen, des Günstlings der Frauen und Mädchen, „wie aus einem Raubschlosse das Gesindel" vertrieben, daß er nie so nahe gewesen, ihrer Liebe wert zu sein und hält ihn nun „wie ein Korkwamms über Wasser, daß er sich auch mit Willen nicht ersäufen könnte." Dafür hat er nun keinen heißern Wunsch, als „daß es irgendein Gelübde oder Sakrament gäbe, ihn auch gesetzlich und sichtlich" derjenigen, „die ihn gut gemacht und ihn nun auch im Guten erhalten solle", zu eigen zu machen. Im August 1784 widmet er ihr die schöne Oktave:

„Gewiß, ich wäre schon so ferne, ferne
Soweit die Welt nur offen liegt, gegangen,
Bezwängen mich nicht übermächt'ge Sterne,
Die mein Geschick an deines angehangen,
Daß ich in dir nun erst mich kennen lerne,
Mein Dichten, Trachten, Hoffen und Verlangen
Allein nach dir und deinem Wesen drängt,
Mein Leben nur an deinem Leben hängt" [2]).

1) W. W. B. IV, 5, Nr. 1420.

2) Er übersendet sie ihr mit den Worten: „Je finis par un vers alle-

Einen Beweis der gemütvollen Innigkeit des Verhältnisses liefert die Übernahme der Erziehung ihres Sohnes Fritz, der eine Zeit lang Goethes Hausgenosse wird [1]). Überhaupt ist auch dieses Jahrfünft erfüllt von uneigennütziger und unermüdlicher Thätigkeit für das Wohl anderer. Dabei drückt es ihn, daß während ihm persönlich das Schicksal gleichsam alles auf dem Kissen entgegenbringe, sein Wunsch, den Menschen zu nützen, bei größter Anspannung seiner Kräfte so wenig befriedigt werde. Tief schmerzt ihn die Armut des Landes, dessen Mark verzehrt werde. Mit den Aufgaben, die ihm zugewiesen werden — 1782 wird er an Stelle Kalbs Kammerpräsident — wächst zugleich sein Gefühl der Verantwortung und wachsen die Anforderungen, die er selbst an sich stellt, an seine eigene innere Bildung und Ausgestaltung seines Charakters wie an seine Arbeitskraft. „Wenn Du eine glühende Masse Eisen auf dem Herde siehst", schreibt er an Jacobi, „so denkst Du nicht, daß so viele Schlacken darin stecken, als sich erst offenbaren, wenn es unter den großen Hammer kommt. Darin scheidet sich der Unrat, den das Feuer selbst nicht absondert und fließt in glühenden Tropfen und Funken davon, und das gediegene Erz bleibt dem Arbeiter in der Zange. Es scheint, als wenn es eines so gewaltigen Hammers bedurft habe, um meine Natur von vielen Schlacken zu befreien, mein Herz gediegen zu machen. Und wie viel Unart weiß sich da noch zu verstecken" [2]). Immer wieder begegnen uns Aussprüche, in denen er sich Selbstzucht, Selbstbeherrschung und Selbstüberwindung zum Ziele setzt. In den Geheimnissen lesen wir das schöne

---

mand qui sera placé dans le Poeme que je cheris tant, parceque j' y pourrai parler de toi, de mon amour pour toi sous mille formes sans que personne l'entende que toi seule." Es sind die Geheimnisse, das große religiöse Gedicht gemeint, daran er schon damals arbeitete. Vgl. H. III, 91 und I, 199.

1) Schöll-Fielitz, Briefe an Frau v. Stein I, Nr. 599. 600. 603. 620. 673; II, 84. 99. 209. W. W. B. IV, 1398.

2) W. W. B. IV, 6, Nr. 1625.

Wort: „Von der Gewalt, die alle Wesen bindet, befreit der Mensch sich, der sich überwindet“, und an Kraft schreibt er am 31. Januar 1781: „Das Muß ist hart, aber beim Muß kann der Mensch allein zeigen, wie's inwendig mit ihm steht. Willkürlich leben kann jeder.“ Ruft er beim Mißlingen mit berechtigtem Selbstbewußtsein aus: „Ich brachte reines Feuer vom Altar, was ich entzündet, ist nicht reine Flamme“ [1]), so giebt er beim Gelingen Gott die Ehre, wenn er in den „Geheimnissen“ sagt: „Wenn einen Menschen die Natur erhoben, ist es kein Wunder, wenn ihm viel gelingt; man muß in ihm die Macht des Schöpfers loben, der schwachen Thon zu solcher Ehre bringt.“ Auf dasselbe geht das schöne Wort an Plessing hinaus [2]): „Soviel kann ich Sie versichern, daß ich mitten im Glück in einem anhaltenden Entsagen lebe und bei aller Mühe und Arbeit sehe, daß nicht mein Wille, sondern der einer höheren Macht geschieht, deren Gedanken nicht meine Gedanken sind.“ Unablässig spornt er die eigene Thatkraft an, denn in nützlicher Thätigkeit sieht er des Menschen irdische Bestimmung: „Nach ewigen, ehernen, großen Gesetzen müssen wir alle unseres Daseins Kreise vollenden. Nur allein der Mensch vermag das Unmögliche. Er unterscheidet, wählet und richtet, er kann dem Augenblick Dauer verleihen. Er allein darf dem Guten lohnen, den Bösen strafen, heilen und retten, alles Irrende, Schweifende nützlich verbinden“ [3]). Als ein Bedürfnis seiner Natur bezeichnet er es, sich einer vermannigfaltigten Thätigkeit hinzugeben. „Ich würde“, schreibt er an Knebel, „in dem geringsten Dorf und auf einer wüsten Insel ebenso betriebsam sein, um nur zu leben. Sind dann auch Dinge, die mir nicht anstehen, so komme ich darüber gar leicht weg, weil es ein Artikel meines Glaubens ist, daß wir durch Standhaftigkeit und Treue in dem gegenwärtigen Zustand ganz allein der

1) Ilmenau H. I, 111.
2) W. W. B. IV, 6, Nr. 1531.
3) Das Göttliche 1782. H. I, 167.

höheren Stufe eines folgenden wert und sie zu betreten fähig werden, sei es nun hier zeitlich oder dort ewig" [1]). Und in diesem Sinne will auch der Wahlspruch verstanden werden, den er in dieser Zeit wiederholt citiert: „hic est aut nusquam, quod quaerimus" [2]).

Wohl seufzt der Dichter des „Tasso" manchmal unter der schweren Bürde, die ihm aufgelegt ist und die er doch immer wieder zurechtrückt, „als wenn es für ewig sein sollte"; „Staatssachen sollte der Mensch, der darein versetzt ist, sich ganz widmen, und ich möchte doch so viel anderes auch nicht fallen lassen" [3]) und gesteht dem Freunde mit Wehmut: „Jetzt werde ich täglich mehr leibeigen und gehöre mehr der Erde, zu der wir wiederzukehren bestimmt sind" [4]) und wenn er einmal ruhig daheim sitzt, um zu lesen, zu kramen und an die Freundin zu denken, dann geht er auch wieder darin so völlig auf, daß er gesteht: „Ich bin recht zum Privatmenschen erschaffen und begreife nicht, wie mich das Schicksal in eine Staatsverwaltung und eine fürstliche Familie hat einflicken mögen" [5]). Schon gelegentlich seiner Erhebung in den Adelstand hatte er ihr ja gestanden: „Ich bin so wunderbar gebaut, daß ich mir gar nichts dabei denken kann. Wie viel wohler wär' mir's, wenn ich von dem Streit der politischen Elemente abgesondert in Deiner Nähe, meine Liebste, den Wissenschaften und Künsten, wozu ich geboren bin, meinen Geist zuwenden könnte" [6]). Aber auch Antonio kommt zum Worte. Er kennt den ganzen Wert, den die praktische Wirksamkeit im Realen dem Manne verleiht und den reichen Ertrag, den sie dem innern Leben bringt. „Merck und mehrere beurteilen meinen Zustand ganz falsch", äußert er einmal [7]), „sie sehen das nur,

1) W. W. B. IV, 5, Nr. 1355.
2) 16. und 27. Juli 1782.
3) W. W. B. IV, 5, Nr. 1128.
4) Ebend. Nr. 1235.
5) Schöll-Fielitz a. a. O. II, Nr. 198.
6) Ebend. Nr. 108.
7) W. W. B. IV, 5, Nr. 1293.

was ich aufopfere und nicht, was ich gewinne, und sie können nicht begreifen, daß ich täglich reicher werde, indem ich täglich so viel hingebe. Das Unverhältnis des engen und langsam bewegten bürgerlichen Kreises zu der Weite und Geschwindigkeit meines Wesens hätte mich rasend gemacht. Bei der lebhaften Einbildung und Ahndung menschlicher Dinge wäre ich doch immer unbekannt mit der Welt und in einer ewigen Kindheit geblieben, welche meist durch Eigendünkel und alle verwandte Fehler sich und andern unerträglich wird. Viel glücklicher war es, mich in ein Verhältnis gesetzt zu sehen, dem ich von keiner Seite gewachsen, wo ich durch manche Fehler des Unbegriffs und der Übereilung mich und andere kennen zu lernen Gelegenheit genug hatte, wo ich mir selbst und dem Schicksal überlassen, durch so viele Prüfungen ging, die vielen hundert Menschen nicht nötig sein mögen, deren ich aber zu meiner Ausbildung äußerst bedürftig war. Und noch jetzt, wie könnte ich nach meiner Art zu sein, mir einen glücklicheren Zustand wünschen als einen, der für mich etwas Unendliches hat. Denn wenn sich auch in mir täglich neue Fähigkeiten entwickelten, meine Begriffe sich immer aufhellten, meine Kraft sich vermehrte, meine Kenntnisse sich erweiterten, meine Unterscheidung sich berichtigte, und mein Mut lebhafter würde, so fände ich doch täglich Gelegenheit, alle diese Eigenschaften, bald im großen, bald im kleinen, anzuwenden."

An seine amtliche Thätigkeit schließen sich besonders seit 1781 seine naturwissenschaftlichen Studien an. Der Ilmenauer Bergbau giebt ihm Anregung zu mineralogisch-geognostischen, die Aufsicht über die wissenschaftlichen Anstalten Jenas und über die Zeichenschule in Weimar zu osteologischen Untersuchungen, die sich allmählich zur Betrachtung des Baues organischer Wesen überhaupt erweitern. Mit naturwissenschaftlichem Interesse liest er Reisebeschreibungen, daneben beschäftigen ihn aber auch Bücher über Geschichte, Politik und Seelenkunde [1]). Lebhaftesten Anteil

---

1) Saint Martin, Des erreurs et de la verité par un philosophe

nehmen er und die Freundin an Herders unter der Feder befindlichem Werkchen: „Drei Gespräche über die Seelenwanderung", worin dieser, veranlaßt durch J. G. Schlossers Ausführungen über dieses Thema vom Jahre 1781 und im Gegensatz zu diesem, an die Stelle der Seelenwanderung von Mensch zu Mensch die Idee der aufsteigenden Entwickelung setzt, die er auch sonst allenthalben in der formenreichen Natur wiederfindet, als ob diese nur einen Typus vor sich gehabt hätte, nach dem und zu dem sich alles bildet. Der Mensch soll sein Erdendasein peremtorisch brauchen. „Reinigung des Herzens", so faßt er zuletzt das Resultat der Gespräche zusammen, „Veredelung der Seele mit allen ihren Trieben und Begierden, das ist die wahre Palingenesie dieses Lebens, nach der uns gewiß eine fröhliche, höhere, aber uns unbekannte Metempsychose bevorsteht". Es sind dieselben Anschauungen, wie sie Herder in dem ersten Teile der Ideen ausführt, vielleicht auch in den Predigten, von denen er ihm schreibt [1], daß er der Hoffnung nichts übrig gelassen, als sich ihrer Flügel zu bedienen. Wiederholt hat Goethe selbst ähnlichen Gedanken Ausdruck gegeben, so daß sich im allgemeinen sagen läßt, seine Überzeugung von der Fortdauer nach dem Tode beruhe auf Herders Ideen. Während er noch 1780 an Lavater schreibt: „Laß uns immer näher zusammenrücken, die Zeit kommt doch bald, wo wir zerstreut werden, in die Elemente zurückkehren, aus denen wir genommen sind", heißt es schon im Aufsatz „Die Natur": „sie (die Natur) hat mich hereingestellt, sie wird mich auch hinausführen. Ich vertraue mich ihr, sie mag mit mir schalten. Sie wird ihr Werk nicht hassen". Von einem Gespräch aus dem Jahre 1784 gelegentlich einer Fahrt in der Mondnacht, „wo Goethe uns vom Zustande der Seele nach dem Tode erzählte, nur ein wenig nicht schwärmerisch genug für das überirdische

inconnu. Sein Urteil darüber lautet: „Die tiefsten Geheimnisse der wahrsten Menschheit mit Strohseilen des Wahns und der Beschränktheit zusammengehängt."

1) 30. März 1783. W. W. B. IV, 6, Nr. 1699.

Licht, in dem wir dahin gleiteten", berichtet Karoline an Knebel. Neben Herders „Briefen das Studium der Theologie betreffend" und dessen „zerstreuten Blättern", die auf sein eigenes dichterisches Schaffen einen großen Einfluß übten [1]), liest er Voltaires „Memoiren" und Rousseaus „Bekenntnisse" und mit besonderem Interesse Hamanns „Jerusalem", eine Gegenschrift gegen Mendelssohns „Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum" (Berlin 1783). Es ist dies überhaupt eine Zeit innigster Übereinstimmung Goethes und Herders in religiösen und ethischen Grundanschauungen. Wenn Goethe von sich selbst sagt, daß seine Stellung zur Religion vorzugsweise „in Sinn und Gemüt" lag, so stimmt das durchaus zu Herders Äußerung: Religion sei eine Sache des Gemüts, des innersten Bewußtseins, das Werk der Gesinnung eines Menschen, die sorgsamste Gewissenhaftigkeit seines inneren Bewußtseins, der Altar seines Gemütes. Das Ideal christlicher Humanität war beiden gemeinsam, beiden die Überzeugung, daß Göttliches und Menschliches an sich keinen Gegensatz bilden, sondern daß das Göttliche vermittelt sei im Menschlichen, das Menschliche verklärt und veredelt durch das Göttliche. Beide waren im Begriff, den Zug zum Mysticismus in ihrem geistigen Leben einzuschränken [2]). Gar eifrig hatte Goethe einst, da er krank oder doch kränklich im Vaterhause weilte, sich mit den wunderlichsten, mittelalterlichen Zauberwerken, mit Mystikern, Neuplatonikern, kabbalistischen und alchymistischen Werken vertraut gemacht. Auch jetzt noch gesteht er: „Ich bin geneigter als jemand, noch eine Welt außer der sichtbaren zu glauben und habe Dichtungs- und Lebenskraft genug, sogar mein eigenes beschränktes Selbst zu einem Swedenborgschen Geisteruniversum erweitert zu fühlen" [3]), doch hat er in seinen naturwissenschaftlichen Studien gelernt, den Forschungstrieb zu beschränken, nutzbringend auf das

---

1) Haym, Herders Leben und Werke II, 306 f.
2) W. W. B. IV, 4, 228.
3) W. W. B. IV, 5, 1338.

Nächste zu richten und im Streben das Unendliche zu begreifen, im Endlichen nach allen Seiten vorzuschreiten. Immer schärfer und entschiedener wendet er sich daher gegen den krankhaften Zug der Zeit, der mit dem Wunderbaren, Überirdischen, Geheimnisvollen wollüstig spielt und den Wundermännern, Propheten und abenteuernden Geheimkünstlern gestattet, halb bewußt, halb unbewußt die Welt zum Narren zu halten. „Ich habe Spuren", schreibt er nach einigen mißtrauischen Bemerkungen über Cagliostro an Lavater, „um nicht zu sagen, Nachrichten von einer großen Masse Lügen, die im Finstern schleicht, von der du noch keine Ahnung zu haben scheinst. Glaube mir, unsere moralische und politische Welt ist mit unterirdischen Gängen, Kellern und Kloaken miniert, wie eine große Stadt zu sein pflegt, an deren Zusammenhang und ihrer Bewohnenden Verhältnisse niemand denkt und sinnt, nur wird es dem, der die nötige Kundschaft hat, viel begreiflicher, wenn da einmal der Erdboden einstürzt, dort einmal ein Rauch aus einer Schlucht aufsteigt und hier wunderbare Stimmen gehört werden. Glaube mir, das Unterirdische geht so natürlich zu als das Überirdische und wer bei Tage und unter freiem Himmel nicht Geister bannt, ruft sie um Mitternacht in kein Gewölbe. Glaube mir, Du bist ein größerer Hexenmeister als je einer, der sich mit Abracadabra gewaffnet hat" [1]). Das Unreine an diesen Dingen widert ihn an, und nur ungern sieht er den Freund bemüht, sie „zusammenzuhängen". Herder hatte sich längst, kurz und entschieden, von dessen spielenden Phantastereien abgewendet und Goethen das liebevolle Bemühen, Brücken über diese Abgründe zu bauen, sogar übel genommen. Beide Freunde wußten um diese Zeit ihre Welt und Lebensanschauung auf eine festere Grundlage gestellt: auf die Philosophie des Spinoza.

Goethes glaubens- und erkenntnisfrohe Naturansicht, Herders philosophischer Sinn und größere Vertrautheit mit dieser Wissenschaft begegneten und bestärkten einander gegenseitig in der Vor-

1) W. W. B. IV, 5, Nr. 1256.

liebe für diesen großen Denker. Dabei war nicht in demselben Maße, wie ehedem, Herder der Gebende. Der Schüler war dem Meister entwachsen, wenn nicht über den Kopf gewachsen, aber der Ideenaustausch mit diesem, dessen kritische Überlegenheit er immerhin anerkennen durfte, war doch auch für ihn höchst fruchtbar und bedeutsam. Seit Jacobi durch sein berühmtes Schreiben über Lessings Spinozismus den Streit über den vielverkannten Philosophen angeregt hatte, war dieser ein Gegenstand täglichen Gespräches der beiden Freunde, und es ward ihnen wohl bei der Kunde, auch Lessing sei Spinozist gewesen. Noch in demselben Jahr kommt es zu regem Meinungsaustausch darüber zwischen den Weimarischen Freunden und Jacobi. Herder bekämpft alsbald dessen Stellung gegen Spinoza und erklärt ihm bündig, seiner Überzeugung nach sei nur die spinozistische Philosophie „mit ihr selbst ganz eins", und Goethe findet Jacobis „Kopfüber aus der Philosophie in den Glauben" sehr wenig einleuchtend. In noch lebhafteren Fluß gelangte dieser Gedankenaustausch seit dem Besuch Jacobis in Weimar (September 1784). Die „Ethik" wurde wieder vorgenommen, mit Eifer und Begeisterung gelesen, ja von Herder sogar der auch an diesen Studien teilnehmenden Frau v. Stein als ein passendes Geburtstags- und Weihnachtsgeschenk [1]) verehrt. Jacobis „Briefe über Spinozas Lehre 1785" deckten die ganze Kluft auf, die sich zwischen seinem und dem Standpunkte der Weimarer aufriß. „Goethe hat, seit Du weg bist", schreibt Herder schon am 20. Dezember 1784 an Jacobi, „den Spinoza gelesen, und es ist mir ein großer Probierstein, daß er ihn ganz so verstanden, wie ich ihn verstehe." Vor allem nahmen die beiden Freunde den Philosophen gegen den Vorwurf des Atheismus in Schutz. „Er beweist nicht das Dasein Gottes", schreibt Goethe, „das Dasein ist Gott und wenn ihn andere deswegen atheum schelten, so möchte ich ihn theissimum et christia-

1) Sie war am 25. Dezember 1742 geboren.

nissimum nennen und preisen“ [1]), und weiter: „Vergieb mir, daß ich so gerne schweige, wenn von einem göttlichen Wesen die Rede ist, das ich nur in und aus den rebus singularibus erkenne, zu deren näherer und tieferer Betrachtung niemand mehr aufmuntern kann als Spinoza selbst, obgleich vor seinem Blicke alle einzelnen Dinge zu verschwinden scheinen“, und auch mehrere Monate später heißt es: „Du weißt, daß ich über die Sache selbst nicht Deiner Meinung bin, daß mir Spinozismus und Atheismus zweierlei ist, daß ich den Spinoza, wenn ich ihn lese, mir nur aus sich selbst erklären kann, daß ich, ohne seine Vorstellungsart von Natur selbst zu haben, doch, wenn die Rede wäre, ein Buch anzugeben, das unter allen, die ich kenne, am meisten mit der Meinigen übereinkommt, die Ethik nennen müßte.“ In einem Briefe vom 5. Mai 1786 lesen wir: „Ich halte mich fest und fester an die Gottesverehrung des Atheisten und überlasse Euch alles, was Ihr Religion heißt und heißen müßt. Wenn Du sagst, man könne an Gott nur glauben, so sage ich Dir, ich halte viel auf das Schauen, und wenn Spinoza von der scientia intuitiva spricht und sagt: ‚Hoc cognoscendi genus procedit ab adaequata idea essentiae formalis quorundam Dei attributorum ad adaequatam cognitionem essentiae rerum‘, so geben mir diese wenigen Worte Mut, mein ganzes Leben der Betrachtung der Dinge zu widmen, die ich erreichen kann und von deren essentia formalis ich mir eine adaequate Idee zu bilden hoffen kann, ohne mich im mindesten zu bekümmern, wie weit ich kommen werde und was mir zugeschnitten ist“ [2]). Jacobi und Lavater hat wohl Goethe vor Augen, wenn er [3]) von den „Gläubigen“ spricht, „die nach ihrer Fähigkeit ein reiches oder armes System von dem Zusammenhang der Dinge sich gebildet haben und „nunmehr den Kreis zugeschlossen haben“. „Sie werden“, sagt er, „dasjenige, was sie am bequemsten denken, worin sie einen Genuß

1) W. W. B. IV, 7, Nr. 2134.
2) W. W. B. IV, Nr. 2312.
3) In dem Aufsatz, den Suphan Jahrb. XII, S. 3 ff. mitteilt.

finden können, für das Gewissfeste und Sicherste halten, ja man wird meistenteils bemerken, daß sie andern, welche sich nicht so leicht beruhigen und mehr Verhältnisse göttlicher und menschlicher Dinge aufzusuchen und zu erkennen streben, mit einem zufriedenen Mitleid ansehen und bei jeder Gelegenheit bescheiden-trotzig merken lassen, daß sie im Wahne eine Sicherheit gefunden, welche über allen Beweis und Verstand erhaben sei. Sie können nicht genug ihre innere beneidenswerte Ruhe und Freude rühmen und diese Glückseligkeit einem jeden als das letzte Ziel andeuten. Da sie aber weder klar zu entdecken imstande sind, auf welchem Wege sie zu dieser Überzeugung gelangen, noch was eigentlich der Grund derselbigen sei, so bleibt auch dem Lernbegierigen wenig Trost bei ihnen, indem er immer hören muß, das Gemüt müsse immer einfältiger und einfältiger werden, sich nur auf einen Punkt hinrichten, sich aller mannichfaltigen verwirrenden Verhältnisse entschlagen, und nur alsdann könne man, aber auch um desto sicherer in einem Zustand sein Glück finden, der ein freiwilliges Geschenk und eine Gabe Gottes sei. Nun möchten wir zwar, nach unserer Art zu denken, diese Beschränkung keine Gabe nennen, weil ein Mangel nicht als eine Gabe angesehen werden kann, wohl aber möchten wir es als eine Gnade der Natur ansehen, daß sie, da der Mensch nur meist zu unvollständigen Begriffen zu gelangen imstande ist, sie ihn doch mit einer solchen Zufriedenheit in der Enge versorgt hat."

Es kann hier nicht die Rede sein, ob Herder und Goethe die Philosophie des Spinoza korrekt oder unphilosophisch beurteilt haben, und wer in dem Streit über das System recht behalten habe; uns genügt es zu sehen, wie sie ihn verstanden und weniger, ob sie ihn recht verstanden. Beide assimilierten sich seine Grundideen. In welcher Weise es Goethe that und wie ihm die Ideen des Philosophen namentlich auch in ästhetischer Richtung zugute kamen, davon zeugt die eben erwähnte Studie [1]). Die Substanz

---

1) Jahrb. XII, vgl. auch Haym, Herder II, 278.

des Spinoza ist ihnen kein abstrakter Begriff, sondern „ein Sein voll subjektiven Lebens, in dem alles Einzelne ebenso sehr untergegangen wie erhalten, ebenso versenkt, wie daraus hervorquellend ist". Während Jacobi sehr streng darauf hielt, Gott mit der Welt nicht zusammenfallen zu lassen, ihn als selbstbewußt, von der Welt verschieden zu fassen, wollen sie von einem extramundanen, eingeschränkt persönlichen, einem Gott in Menschengestalt nichts wissen. In dem Folgerichtigen, Notwendigen das Göttliche zu erkennen, war Goethen lange schon Bedürfnis. Er geht darin soweit, daß er auch aus seinen dichterischen Werken alles Zufällige, Gelegentliche, Willkürliche abzustreifen strebt und in eben dem Streben gerade in diesen Jahren, noch sicherer und bewußter später in Italien, seine alten Sachen darauf hin revidiert. Ohne sich tiefer in die Metaphysik Spinozas einzulassen, stimmt er doch überall zu, wo es sich um die Idee der Einheit Gottes und der Identität von Geist und Natur, um Gesetzmäßigkeit des Geschehenden handelt. Daß Gott als die unendliche, vollständige Existenz außerhalb der Fassung des beschränkten Geistes liege, aber nur als der Alleine gedacht werden könne, der in der Natur sein Wesen entfaltet und in ihr am besten erkannt werde, das war die seiner Anlage am meisten entsprechende Vorstellung. Deshalb äußert er in jenem Briefe an Jacobi halb ernst, halb schalkhaft: „Hier [in Ilmenau] sitze ich und suche das Göttliche in herbis et lapidibus." — Und so hat ihn Spinozas großartige Auffassung der Natur sehr wesentlich in seiner frommen und eifrigen Naturbetrachtung und Naturforschung bestärkt, ihm dieselbe geweiht, so daß er in ihr nun erst recht eine beständige Annäherung an die Erkenntnis Gottes erblicken durfte [1]). Wie aber Herder sich Spinoza durch Leibnitzsche Gedanken gleichsam ergänzte, korrigierte und nach seinem Sinne ausdeutete, so auch Goethe. Daher man denn in seiner Gottesanschauung vergebens die Spinozistische Konsequenz suchen wird. Gott bleibt bei alle-

1) Harnack, Goethe in der Epoche seiner Vollendung, S. XX.

dem schaffende Vernunft, die modi werden zu substanziellen Kräften beseelte Monaden, in der Welt sieht er eine lebens- und geistesvolle Entwickelung nach inneren Ideen oder Zwecken und von „den Endursachen“ gesteht er, daß „sie dem Gemüte zu denken durchaus nötig seien“ [1]). Und gerade sein liebevoller Sinn für das Einzelne, Eigentümliche, sein Belauschen der innern Zweckmäßigkeit in der Entwickelung des Lebendigen, seine Freude an der Harmonie und Schönheit des Ganzen erinnert weit mehr an Leibnitz als an Spinoza.

Doch nicht allein theissimum nannten die beiden Freunde ihren „Heiligen“, wie sie den vielverlästerten Spinoza auch heißen, sondern selbst christianissimum. Herder fand nicht allein die johanneische Predigt von der Liebe in der Moral Spinozas wieder und sah im Christentum eben diese Moral durch Thatsachen beglaubigt, er christianisierte das ganze System, in dem ihm Christus, der eingeborne Sohn Gottes, nur in ganz besonderer Weise, eines seiner Organe wird, durch die es uns, sofern auch wir Gottes sind, möglich ist, Gott zu genießen. Und Goethe schloß sich mehr und mehr mit seinen Anschauungen der Christologie seines geistlichen Freundes an. Zu Weihnachten 1785 bescherte ihn Herder mit einem Spinoza aus seiner Bibliothek. Frau v. Stein sollte ihm das Buch am 25. Dezember, zugleich ihrem Geburtstag, überreichen:

„Deinem und unserem Freund sollt heut' den heil'gen Spinoza
Als ein Freundesgeschenk bringen der heilige Christ.
Doch wie kämen der heilige Christ und Spinoza zusammen?
Welche vertrauende Hand knüpfte die beiden in eins?
Schülerin des Spinoza und Schwester des heiligen Christus
Dein geweiheter Tag knüpft am besten das Band.
Reiche ihm seinen Weisen, den du gefällig ihm machtest
Und Spinoza sei Euch immer der heilige Christ!“

Man erinnert sich jenes Wortes von der friedlichen Wirkung, die Spinoza auf Goethe ausübte, von der Beruhigung seiner

1) An Frau v. Stein. W. W. B. IV, 7, Nr. 2166 bei Schöll-Fielitz II, Nr. 671.

Leidenschaften, die er hier fand. Die Wirkung war also eine vorwiegend ethische. Sie war eine um so tiefere, als er selbst damals mit größerer Selbstverleugnung und Uneigennützigkeit an sich arbeitete, da Reinheit, Lauterkeit, Stille die Ziele sind, nach denen seine Seele strebt. In diesem Buche fand er systematisch dargestellt, was er gleichsam als verkörpertes Ideal an Frau v. Stein besaß. Wenn er in diesen Blättern liest, überkommt ihn dieselbe innere Ruhe, derselbe Friede, den er empfindet, wenn er sich ihr gegenüber sieht, von ihr sich dämpfen, weisen, läutern läßt und die er ferne von ihr vermißt: „Ich gehe hier herum wie ein verlorenes Schaf und finde nicht, was meine Seele sucht [1])!“ Offen erklärt er, daß ihm das gesamte Gedankengebäude jenes Denkers nie völlig und sichtlich vor der Seele gestanden; „aber wenn ich hineinsehe, glaube ich ihn zu verstehen, d. h. er ist mir nie mit sich selbst im Widerspruch, ich kann für meine Sinnes- und Handelsweise sehr heilsame Einflüsse daher nehmen“. Die eigentümliche Art und Weise, wie Goethes Naturanschauung der des großen Philosophen entgegenkam, ist in den prächtigen Aphorismen „Die Natur“, die sich wie eine Hymne lesen, ausgeprägt. Es spricht daraus jene Hinneigung zum Pantheismus, die ihm dessen System so ansprechend erscheinen ließ und doch auch zugleich jene Inkonsequenz, die sein Denken auf dieser Durchgangsstufe, auf der sich pantheistische und theistische Vorstellungsmomente durcheinanderschlingen und ineinanderweben, charakterisiert.

„Natur! Sie schafft ewig neue Gestalten. Was da ist, war noch nie; was war, kommt nicht wieder. Alles ist neu und doch immer das Alte. Wir leben mitten in ihr und sind ihr fremd. Sie spricht unaufhörlich mit uns und verrät uns ihre Geheimnisse nicht. Wir wirken beständig auf sie und haben doch keine Gewalt über sie. Sie scheint alles auf Individualität angelegt zu haben und macht sich nichts aus den Individuen. Sie baut

1) An Herder aus Eisenach am 20. Juni 1784.

und zerstört immer, und ihre Werkstätte ist unzugänglich. Sie lebt in lauter Kindern, und die Mutter, wo ist sie? Sie ist die einzige Künstlerin. Jedes ihrer Werke hat ein eigenes Wesen, jede ihrer Erscheinungen einen isolierten Begriff und macht doch alles eins aus. — — Ihr Schritt ist gemessen, ihre Ausnahmen selten, ihre Gesetze unwandelbar. Gedacht hat sie und sinnt beständig, aber nicht als ein Mensch, sondern als Natur. Sie hat sich auseinandergesetzt, um sich selbst zu genießen. Sie spritzt ihre Geschöpfe aus dem Nichts hervor und sagt ihnen nicht, woher sie kommen und wohin sie gehen. Sie sollen nur laufen, die Bahn kennt sie. — — Leben ist ihre schönste Erfindung, und der Tod ist ihr Kunstgriff, viel Leben zu haben. — — Man gehorcht ihren Gesetzen, auch wenn man ihnen widerstrebt. Ihre Krone ist die Liebe, nur durch sie kommt man ihr nahe. Sie ist alles. Sie ist ganz und doch immer unvollendet. Jedem erscheint sie in seiner eigenen Gestalt."

Man sieht leicht: der Gedanke der Unpersönlichkeit der „Natur" ist nicht konsequent festgehalten, ihr Lebensprozeß stellt sich dar im Weltall und ist es auch nirgends geradezu ausgesprochen, so ist es doch zwischen den Zeilen zu lesen, daß hier Gott und die Natur identifiziert werden, denn sie schafft, sie ist alles. Der Gedanke, daß sie sich in ihren Geschöpfen selbst auseinandersetzt, um sich selbst zu genießen in Empfindung, Anschauung, begreifender Vernunft ist für Goethe ganz besonders charakteristisch und von solchen auf eigener Forschung und Erfahrung beruhenden Gedanken konnte ihn kein auch noch so konsequentes philosophisches System abbringen [1]). Es ist wichtig und für das Verständnis seines Geisteslebens von höchster Bedeutung, daß in dieselbe Zeit auch der Beginn jener Studien über den Zusammenhang des Naturganzen fällt, welche mit der Entdeckung des Zwischenknochens eine scheinbare Schranke zwischen dem Menschen und den ihm nächststehenden Geschöpfen hinwegräumen sollten, wodurch er dann

---

1) Dilthey, Leben Schleiermachers, Berlin, Reimar, 1870.

unter der Anregung von Herders Ideen zu den weitesten und kühnsten Ahnungen von der Verwandtschaft aller Wesen hingeleitet wurde.

Indem Goethe so auf dem Wege fortschritt, den ihm seine Individualität anwies, konnte es nicht fehlen, daß er sich zugleich von seinem religiösen Freunde in der Schweiz, Lavater, immer mehr entfernte. Was ihn diesem einst nahe gebracht, das waren ja von vornherein nicht so sehr dessen Ansichten, Empfindungen, Hoffnungen gewesen, als vielmehr Lavaters Charakter, sein Streben, seine als praktische Lebenskraft wirkende Frömmigkeit, die er bei jenem Besuche in der Schweiz deutlich vor Augen gehabt. Je mehr die Erinnerungen daran verblaßten, je deutlicher der Gegensatz der theoretischen Überzeugungen wurden, in je helleres Licht die Schwächen und Fehler des Freundes traten, desto fremder mußte man sich werden [1]). Da sich Lavaters religiöse Individualität am eigentümlichsten in seiner Christusidee ausprägte, so war es natürlich, daß dies der Punkt wurde, wo die starken Geister aufeinanderplatzten, wo der Gegensatz zwischen ihnen immer offenbarer werden mußte. Umsonst war Goethe aufrichtig geneigt, auch durch Vermittelung anderer die Kluft zu überbrücken, da er sich selbst überlassen, gewisse Strahlenbrechungen zu stark und andere zu wenig sehe [2]). Vergebens klammerte er sich an das verbindende Element, an seine Achtung vor dem Geiste des „großen Menschen“ und seiner tiefen Religiosität, er mußte doch das entschiedene Eintreten Lavaters für seine heilige Überzeugung bei einem durchaus entgegengesetzten Standpunkt als einen Angriff auf die seine empfinden, gegen den er sich wenigstens protestando zu verwahren gedrängt fühlte, und lange bevor er gegen den ehemaligen Herzensfreund ungerecht wurde, wurde er unwillig gegen ihn. Lavater hatte 1781 in seinen „Briefen an Jünglinge“ seine Anschauung von Christus mit Phantasie und warmer Herzlichkeit niedergelegt. „Es erhebt die Seele“, schreibt ihm Goethe darüber,

---

1) Steck, Goethe und Lavater, Basel, Schwab, 1884.

2) W. W. B. IV, 5, Nr. 1128.

„und giebt zu den schönsten Betrachtungen Anlaß, wenn man Dich das herrliche krystallhelle Gefäß mit der höchsten Inbrunst fassen, mit Deinem eigenen hochroten Trank schäumend füllen und den über den Rand hinübersteigenden Gischt mit Wollust schlürfen sieht. Ich gönne Dir gern dies Glück, denn Du müßtest ohne dasselbe elend werden. — — Bei dem Wunsch und der Begierde, alles zu genießen, und bei der Unmöglichkeit, daß Dir ein Individuum genug thun kann, ist es herrlich, daß aus alten Zeiten ein Bild übrig blieb, in das Du Dein Alles übertragen und in ihm Dich bespiegeln, Dich anbeten kannst. Nur das kann ich nicht anders als ungerecht und einen Raub nennen, der sich für Deine gute Sache nicht ziemt, daß Du alle köstlichen Federn der tausendfachen Geflügel unter dem Himmel ihnen, als wären sie usurpiert, ausraufst, um Deinen Paradiesvogel ausschließlich damit zu schmücken; dies ist's, was uns notwendig verdrießlich und unleidlich scheinen muß, die wir uns einer jeden, durch Menschen und den Menschen offenbarten Wahrheit zu Schülern hingeben, und als Söhne Gottes beten wir ihn in uns selbst und in allen seinen Kindern an. Ich weiß wohl, daß Du Dich darin nicht verändern kannst, und daß Du vor Dir recht behältst. Doch finde ich es auch nötig, da Du Deinen Glauben und Lehre wiederholend predigst, Dir auch den Unserigen als einen ehernen bestehenden Fels der Menschheit wiederholt zu zeigen, den Du und eine ganze Christenheit mit den Wogen Eures Meeres vielleicht einmal übersprudeln, aber weder überströmen, noch in seinen Tiefen erschüttern kannst“ [1]). Es ist allerdings hier mit dem subjektiv Lavaterschen zugleich dem Christus des Kirchenglaubens, in welchem eine Fülle göttlicher Eigenschaften vereinigt ist, dem Christus eines frommen Gemütes, das sich alles Wahre und Gute in einer einzigen Persönlichkeit veranschaulicht, nicht Rechnung getragen, obgleich Goethe später in den Bekenntnissen einer schönen Seele dieses psychologische Moment recht zu würdigen wußte.

---

1) W. W. B. IV, Nr. 5, 1256.

Der Anlaß dazu war unzweifelhaft der, daß Goethe die Einzigartigkeit Christi auf einem anderen als dem rein religiösen Gebiete, also auch etwa dem der wissenschaftlichen Wahrheit und die Übertragung der göttlichen Allmacht auf ihn bestritt. Im Lavaterschen Sinne Christus als Universalwesen zu fassen, war ihm nicht möglich. Er mußte darin, auf seinem damaligen Standpunkt, eine Ungerechtigkeit gegen alles andere sehen, wenn einer welthistorischen Erscheinung innerhalb der Menschheit, einer Gruppe geistiger Erzeugnisse, wie den Schriften der Bibel, eine so ausgezeichnete Stellung zugestanden wurde [1]). An seinem Glauben, daß die Gottheit in allem, was Natur und Geschichte Schönes und Großes enthalten, sich offenbare, mußten alle Bekehrungsversuche des Freundes, ihn von der Einzigkeit Christi zu überzeugen, scheitern, wenn er auch immerhin zugestanden hätte, daß das Heil, das jener in Christo finden konnte, in diesem mehr als in allen übrigen Söhnen Gottes geoffenbart sei. Für ihn war der Unterschied nicht ein solcher der Art, sondern des Grades. Gott anerkennen, wie und wo er sich offenbare, das ist eigentlich die Seligkeit auf Erden, sagt er auch später einmal.

Die eigene Auffassung aber war für seinen Schweizer Freund das Kriterium des christlichen Glaubens überhaupt, und so sah sich denn Goethe gedrängt, als Lavaters allersubjektivste Schrift „Pontius Pilatus" [2]) ihm zur Hand gekommen war, der sentimentalen Gespreiztheit und der Mischung von Biblischem und kraftgenialisch Modernem sich mit den Worten entgegenzustellen: „Da ich zwar kein Widerchrist, kein Unchrist, aber doch ein dezidierter Nichtchrist bin, so hat mir Dein Pilatus u. s. w. widrige Eindrücke gemacht, weil Du Dich gar zu unbändig gegen den alten Gott und seine Kinder stellst", doch sehnt er sich, wieder des alten Freundes menschliche Stimme zu vernehmen, damit sie doch von dieser Seite wenigstens verbunden bleiben. In einem

1) Harnack a. a. O. XXI.

2) oder die Bibel im Kleinen und der Mensch im Großen oder Alles in Einem (1781—1784).

Brief an Frau v. Stein findet er, daß Lavater, wie etwa er selbst dem „Werther", „Egmont", „Tasso" einem Christus seine Eigenheiten und Albernheiten aufflicke, und nun aller Menschen Geburt und Grab, A und O und Heil und Seligkeit daran knüpfe, was ihm dann abgeschmackt und unerträglich scheint. In diesem Sinne bekommt er die Geschichte des guten Jesus nun so satt, daß er sie von keinem als allenfalls von ihm selbst hören möchte. Lavatern habe die Geschichte Christi so den Kopf verrückt, daß er nicht loskommen könne, in seiner Glaubensauffassung findet er den höchsten Menschenverstand und den grassesten Aberglauben durch das feinste, unauflöslichste Band zusammengeknüpft [1]), und diese Vermengung des Verständigen und Phantastischen nötigt ihm das schroffe Wort ab: „Du hältst das Evangelium, wie es steht, für göttliche Wahrheit; mich würde eine vernehmliche Stimme vom Himmel nicht überzeugen, daß das Wasser brennt und das Feuer löscht, daß ein Weib ohne Mann gebiert, und daß ein Toter aufersteht, vielmehr halte ich dies für Lästerung gegen den großen Gott und seine Offenbarung in der Natur. Du findest nichts schöner als das Evangelium; ich finde tausend geschriebene Blätter alter und neuer von Gott begnadigter Menschen ebenso schön und der Menschheit nützlich und unentbehrlich. Nimm nun, lieber Bruder, daß es mir in meinem Glauben so heftig Ernst ist, wie Dir in Deinem; daß ich, wenn ich öffentlich zu reden hätte, für die nach meiner Überzeugung eingesetzte Aristokratie mit eben dem Eifer sprechen und schreiben würde, als Du für das Einreich Christi schreibst; müßte ich nicht alsdann das Gegenteil von vielem behaupten, was Dein Pilatus enthält, was Dein Buch als unwidersprechlich ausfordernd ins Gesicht sagt" [2]). Und mit allen Kräften wehrt Goethe sich gegen die „ausschließliche Intoleranz", die aus des Freundes Werk ihm entgegentritt, wenn er auch die Duldung und Schonung als Züge seines persönlichen

1) W. W. B. IV, 5, Nr. 1447.
2) W. W. B. IV, 6, Nr. 1553.

Wesens durchaus anerkennt. Ein innerer Kampf hat ihn, da er doch über das Buch ihm viel, weitläuftig und gut habe schreiben wollen, veranlaßt gar viel anderes zu schreiben, was er ihm doch nicht schicken konnte, denn „wie will ein Mensch den anderen begreifen!" „Hauche mich mit guten Worten an", so schließt er das Schreiben, „und entferne den fremden Geist. Der fremde weht von allen Enden der Welt her und der Geist der Liebe und Freundschaft nur von einer." Aufs liebenswürdigste versuchte Lavater die Dissonanzen auszugleichen. Doch all sein Bemühen, ihm den inneren Zusammenhang seiner religiösen Überzeugungen darzulegen, konnte an der grundsätzlichen Verschiedenheit ihrer Denkungsweise nichts ändern. „Großen Dank verdient die Natur", antwortet Goethe, „daß sie in die Existenz eines jeden lebenden Wesens auch so viel Heilkraft gelegt hat, daß es sich, wenn es an dem einen oder anderen Ende zerrissen wird, selbst wieder zusammenflicken kann, was sind die tausendfältigen Religionen anders als tausendfache Äußerungen dieser Heilungskraft. Mein Pflaster schlägt bei Dir nicht an, Deines nicht bei mir, in unseres Vaters Apotheke sind viele Rezepte. So habe ich auf Deinen Brief nichts zu antworten, nichts zu widerlegen, aber dagegen zu stellen habe ich viel. Wir sollten einmal, fügt er hinzu (ein Versuch durch Gemütlichkeit die tiefe Kluft zu überbrücken), unsere Glaubensbekenntnisse in zwei Kolumnen nebeneinandersetzen und darauf einen Friedens- und Toleranzbund errichten" [1]).

Für unseren Zweck haben diese brieflichen Äußerungen einen unschätzbaren Wert. Wenn man auch immerhin annehmen darf, daß Goethe in der Erregung über einen ihm als naturwidrig durchaus unangemessenen Standpunkt über seine eigenen Anschauungen hinaus sich gewissermaßen verrennt, so geht doch eines

1) W. W. B. IV, 6, 1586. — Die Christolatrie wurde Lavater auch von andern Seiten vorgeworfen, ebenso die buchstäbliche Auffassung der Nachfolge Christi, so daß ihm auch von andern Freunden vorgehalten wurde, er wolle für Jesum Christum den Zweiten gehalten werden. H. 22, 411.

daraus mit aller Bestimmtheit hervor, was uns indes nach allem Vorausgegangenen nicht mehr überraschen kann. Goethe lehnt entschieden das überlieferte kirchliche Christentum zugleich mit allem biblischen Wunderglauben ab. Die Zeit des einstmaligen Schwärmens mit dem Grafen v. Zinzendorf für den Heiland-Gott war längst vorüber. Von den pietistischen Kreisen ausgestoßen und als Ketzer betrachtet, dürfte er wohl selbst zuweilen meinen, damit dem Christentum überhaupt den Rücken gekehrt zu haben. Und doch hat er immer noch nicht das Christentum schlechtweg abgelehnt, sondern vor allem Lavaters Christus und mit diesem den der kirchlichen Überlieferung. Ihm blieb das Christentum bei alledem eine Offenbarung Gottes, und zwar die höchste, wenn auch nicht die einzige. Denn wie er früher gegen die Klettenberg zeitweise die Partei der zu bekehrenden Heiden genommen, so ergreift er nun gegenüber den christlichen Bildungsmotiven Partei für alle übrigen, die gleichfalls ihr Recht behaupten sollen. Mit dem Christus des Freundes, in dem er keineswegs den historischen Christus erkennt, weiß er nichts anzufangen, aber Christus selbst ist ihm immer noch ein willkommenes Bild aus alter Zeit, an das jeder sein Menschenideal anknüpfen, in dem jeder sein besseres Ich wieder erkennen möchte, das Ideal, das Urbild des echten Menschen.

Die Frage, ob unser Dichter damals noch Christ gewesen sei, wird je nach verschiedenen Standpunkten verschieden beantwortet werden müssen. Alle diejenigen, die den Glauben an den Wortlaut des zweiten Glaubensartikels zum untrüglichen und notwendigen Merkmal eines echten Christen machen, werden nicht anders können, als zu thun, was Lavater von seinem Standpunkt that, ihm den Christennamen abzusprechen. Andere, die nicht darin das Entscheidende sahen, daß man diese oder jene historische Darstellung des Christusbildes, oder diese oder jene dogmatische Formel für den Ausdruck der absoluten Wahrheit halte, sondern vielmehr darin, daß man je mehr desto besser den Geist Christi in sich trage, und in Gesinnung und Leben diejenigen Züge sich aus-

prägen lasse, in denen Christus selbst das Wesen seiner Religion ausgesprochen, werden wahrscheinlich ganz anders urteilen. Denn dahin spitzt sich die Frage zu, ob der Glaube an ein geschichtliches Faktum oder eine dogmatische Theorie das Anrecht auf den Christennamen gebe oder die Teilnahme an dem Himmelreich, das Christus in Wort und Leben dargestellt hat [1]). In den Worten: ich will mir die Geschichte Christi überhaupt nicht erzählen lassen, außer von ihm selber, ist die Ansicht deutlich ausgesprochen, daß das Christusbild durch die Darstellung und Auffassung verschiedener Zeiten wesentlich verdunkelt worden, zugleich aber auch die Anerkennung seiner Person und ein Zurückgehen auf diese selbst, die von all diesen Hüllen zu befreien und in ihrer Wahrheit kennen zu lernen, eine hohe, wertvolle Aufgabe ist. In bewußter Anerkennung des Verdunkelnden und Trübenden aller ihrer geschichtlichen Darstellungen die Person Christi selbst durch kritische Untersuchungen zu gewinnen und zu strenger Scheidung zwischen subjektiver Zuthat und objektiv religiösem Gehalt fortzuschreiten, das ist ja auch die Richtschnur der heutigen fortgeschrittenen theologischen Forschung namentlich über das Leben Jesu.

Goethes Stellung zu Christus und dem Christentum hätte ihren poetischen Ausdruck gefunden in den „Geheimnissen", wenn diese, „weil solche ungeheure Dinge nicht zu seiner äußeren Lage stimmten", nicht Fragment geblieben wären. Die vierundvierzig Ottaverimen, die wir davon haben, sind das christlichste größere Gedicht in unserer Sprache genannt worden [2]). Im breiten Stile des romantischen Heldengedichtes geschrieben, erinnern sie schon mit dem Titel und der Einkleidung der Ideen ebenso sehr an die dem vorigen Jahrhundert eigene Vorliebe für geheime Verbindungen, wie an Goethes persönliche Scheu, das

1) Auch Schleiermacher hat die Geburt von der Jungfrau, die Auferstehung, die Himmelfahrt nicht als geschichtliche Thatsachen angenommen und doch wird trotz dieser Heterodoxie ihm niemand ein lebendiges Verhältnis zu Christus absprechen.

2) Von Delbrück vgl. L. v. Lancizelle, Über Goethes Verhältnis zur Religion und zum Christentum. Berlin, Nicolai, 1855. S. 27.

Würdige, Höchste unverhüllt der Entweihung preiszugeben. Die Ideen, Grundsätze und Wahrheiten, welche die Gestalten der Dichtung miteinander verknüpfen, sollten mehr nur angedeutet werden und alle Eröffnungen den Charakter des Geheimnisses tragen.

Über die Absicht und den Plan des Gedichtes sagt Goethe in einer Erklärung [1]) aus dem Jahre 1816, daß der Leser durch eine Art von ideellem Montserrat [2]) geführt werden, und nachdem er durch die verschiedenen Regionen der Berge, Felsen und Klippenhöhen seinen Weg genommen, gelegentlich wieder auf weite und glückliche Ebenen gelangen sollte. Ein neu angekommener geistlicher Bruder, Marcus, verirrt sich in einer gebirgigen Gegend und kommt zuletzt in ein freundliches Thal, wo zwölf Ritter ein schönes Gebäude bewohnen, die nach sturmbewegtem Leben hier Gott im stillen dienen wollen. Der mit Bruder Marcus wandernde Leser wäre gewahr geworden, „daß die verschiedenartigsten Denk- und Empfindungsweisen sich hier in ausgezeichneten Individuen darzustellen und die Begier nach höchster Ausbildung, obgleich einzeln unvollkommen, durch Zusammenleben würdig auszusprechen berufen seien". Zu diesem Zwecke haben sie sich um Humanus [3]), einen Mann versammelt, dem sie sämtlich ähnlich zu werden trachten. Hierbei „würde sich nun gefunden haben, daß jede besondere Religion einen Moment ihrer höchsten Blüte und Frucht erreiche, worin sie jenem oberen Führer und Vermittler sich angenaht, ja mit ihm sich vollkommen vereinigt. Diese Epochen sollten in jenen zwölf Repräsentanten verkörpert erscheinen, so daß man jede Anerkennung Gottes und der Tugend, sie zeige sich auch in noch so wunderbarer Gestalt, doch immer aller Ehre, aller Liebe würdig müßte gefunden haben. Und nun konnte nach längerem Zusammenleben Humanus gar wohl von

---

1) H. I, 133 ff.

2) Auf dem gleichnamigen Gebirge in der Provinz Barcelona stand das berühmte, nun aufgehobene Benediktinerkloster Montserrat mit dreizehn Einsiedeleien auf Felsenspitzen.

3) So wurde Herder oft von Goethe genannt.

ihnen scheiden, weil sein Geist sich in ihnen allen verkörpert, allen angehörig, keines eigenen irdischen Gewandes mehr bedarf". Er erzählt ihnen dabei die Geschichte seiner Vergangenheit, die sie alle, jeder nur sofern er daran einen eigenen Anteil hat, nur zum Teile kannten. Und „wenn nun nach diesem Entwurf der Hörer, der Teilnehmer überall das Erfreulichste, was die Liebe Gottes und der Menschen unter so mancherlei Gestalten hervorbrachte, erfahren, so sollte daraus die angenehmste Empfindung entspringen, indem weder Abweichung, Mißbrauch, noch Entstellung, wodurch jede Religion in gewissen Epochen verhaßt wird, zur Erscheinung gekommen wäre. Ereignet sich nun diese ganze Handlung in der Karwoche; ist das Hauptkennzeichen dieser Gesellschaft ein Kreuz mit Rosen umwunden [1]), so läßt sich leicht voraussehen, daß die durch den Ostertag besiegelte ewige Dauer erhöhter menschlicher Zustände auch hier bei dem Scheiden des Humanus sich tröstlich würde offenbart haben. Damit aber ein so schöner Bund nicht ohne Haupt- und Mittelsperson bleibe, wird durch wunderbare Schickung und Offenbarung der arme Pilgrim Bruder Marcus in die hohe Stelle eingesetzt, der ohne ausgebreitete Umsicht, ohne Streben nach Unerreichbarem, durch Demut, Ergebenheit, treue Thätigkeit im frommen Kreise gar wohl verdient, einer wohlwollenden Gesellschaft, so lange sie auf der Erde verweilt, vorzustehen". Eine Stelle des Gedichtes ist besonders bemerkenswert: mit dem Abendläuten ist Bruder Marcus vor der geschlossenen Pforte des erwähnten Gebäudes angelangt, an deren Bogen er ein geheimnisvolles Bild erblickt:

„Das Zeichen sieht er prächtig aufgerichtet,
Das aller Welt zu Trost und Hoffnung steht,
Zu dem viel tausend Herzen sich verpflichtet,
Zu dem viel tausend Herzen warm gefleht;
Das die Gewalt des bittern Tods vernichtet,
Das in so mancher Siegesfahne weht:
Ein Labequell durchdringt die matten Glieder,
Er sieht das Kreuz und schlägt die Augen nieder.

---

1) Bekanntlich Luthers Wappen.

Er fühlet neu, was dort für Heil entsprungen,
Den Glauben fühlt er einer halben Welt;
Doch von ganz neuem Sinn wird er durchdrungen,
Wie sich das Bild ihm hier vor Augen stellt:
Er sieht das Kreuz mit Rosen dicht umschlungen.
Wer hat dem Kreuze Rosen zugesellt?
Es schwillt der Kranz, um recht von allen Seiten
Das schroffe Holz mit Weichheit zu begleiten.
Und leichte Silber-Himmelswolken schweben
Mit Kreuz und Rosen sich emporzuschwingen,
Und aus der Mitte quillt ein heilig Leben
Dreifacher Strahlen, die aus einem Punkte dringen;
Von keinen Worten ist das Bild umgeben,
Die dem Geheimnis Sinn und Klarheit bringen.
Im Dämmerschein, der immer tiefer grauet,
Steht er und sinnt und fühlet sich erbauet."

Das mit Rosen geschmückte Kreuz ist das Sinnbild des Goethe-Herderschen humanistischen Christentums: Vermählung des lichtvollen humanistischen Geistes mit der Religion der Liebe in dem durch die erhabene Schönheit der Kunst erhöhten Leben. Wäre das Gedicht vollendet worden, so würde sich unzweifelhaft gezeigt haben, daß Goethe mit Herder die Person und Lehre Christi immer noch als den Mittelpunkt der Menschheitsgeschichte, als das Ziel, wohin diese drängt und worüber sie nimmer hinaus kann, betrachtet hat. Und so wäre es ein Seitenstück zu Herders „Ideen" geworden. „Die Menschheit auf ihrem Wege zum Göttlichen hin; jede Religion eines gebildeten Volkes in ihrem reinsten Zustande eine Blüte der Humanität; anspruchslose, werkthätige Liebe, wie sie im Bruder Marcus sich darstellt, das sittlich Höchste, wozu der Mensch sich erheben kann, das wahrhaft Göttliche in ihm; das Kreuz mit Rosen umwunden, umglänzt von dreifachen Strahlen, die aus einem Punkte dringen, Symbol des entheidnischten Christentums — das alles liegt im Gang und Zug Herderscher Gedanken und Gefühle; ja Herder selbst hat, wir wissen es, gewünscht, solch' einen Stoff dichterisch gestaltet zu seh'n" [1]).

---

1) Suphan, Goethe und Herder, Deutsche Rundschau 1887, LII, 71

Ebenso aber wäre es auch ein Seitenstück zu Lessings „Nathan“ geworden. Wie dieser, wollte es zeigen, daß in jeder Religion wertvolle Güter enthalten sind, und daß alle äußeren unterscheidenden Merkmale zurückstehen vor dem, was jede von ihnen praktisch leistet. Während aber im „Nathan“, im Gleichnis von den Ringen die drei Religionen als nebeneinanderstehende, in einem fertigen Zustande befindliche auftreten und durch die schärfere Betonung der praktischen Leistungsfähigkeit als gleichwertig dargestellt scheinen, hat Goethe in den Geheimnissen auch jener Gedanke vorgeschwebt, den Lessing in seinem religiösen Testament, in der Erziehung des Menschengeschlechtes ausführte, der Gedanke der geschichtlichen Entwickelungsstufen bis zu der Höhe eines Christentums, wie es Christus selbst lehren würde. Wie Lessing mit seinem „Nathan“ und seiner religiös-philosophischen Schrift, so hätte auch Goethe mit seinen Geheimnissen leicht mißverstanden werden können. Man pflegt gegen den „Nathan“ einzuwenden, daß er das Christentum mit dem Judentum und dem Islam in eine Linie bringe, ja, daß er es durch die Charakteristik seiner Vertreter in einem weniger günstigen Lichte erscheinen lasse als diese; doch indem er den Streit über den Wert der Religionen durch den Hinweis auf das Innere entscheidet, hat er doch nur dem spezifisch christlichen Standpunkt zu seinem Rechte verholfen. Jedenfalls ist auch beiden Dichtern die Ablehnung des positiv Überlieferten gemeinsam, und war Lessings erfolgreiches Bemühen, einer kritischen Theologie Bahn zu brechen, ganz nach Goethes Sinne [1]).

Ursprünglich — das sollten die Geheimnisse aussprechen — ist jeder Volksreligion ein Kern göttlicher Wahrheit eigen, in irgendeinem Grade nähert sich jede Kraft der göttlichen Trieb-

1) Knebel versicherte, von „Nathan dem Weisen“ sei er ordentlich prosterniert. Er werde nicht müde, ihn als das höchste Meisterstück menschlicher Kunst zu bewundern und zu preisen. — Im August 1780 spricht er mit Leisewitz von Lessing mit der größten Achtung, insbesondere wegen seines „Nathan“ und seiner „Theologischen Kontroversen“. Gespr. I, 62. 65.

kraft, die allen eignet, dieser idealen Religion. Zu einer Zeit, da Herder an dem zweiten Teile seiner Ideen [1]) arbeitend, den Bildungs- und Wandlungsprozeß der Natur zur Grundlage der Bildung und Wandlung im Geschichtsleben der Menschheit machte, suchte eben auch Goethe dem Geheimnis des wunderbaren Einklangs, dem er im Natürlichen auf der Spur war, auch auf dem heiligsten und höchsten Gebiete des menschlichen Geisteslebens sich zu nähern, indem er auf einen ewig wertvollen Gemeinbesitz aller Völker und Menschen auf Erden hinweist, der sie in allmählicher Entwickelung über die Schranken des Konfessionalismus hinaus und aller natürlichen, individuellen und kulturellen Verschiedenheit zum Trotz zu einem Volke Gottes vereinigen soll [2]).

So lebhaft den Dichter aber auch zur Zeit religiöse Probleme beschäftigen, so steht er doch immer noch — es konnte nicht anders sein — dem religiösen Leben der kirchlichen Gemeinschaften kühl, ja ablehnend gegenüber. „Ich wohne gegen der Kirche über", schreibt er einmal, „das ist eine schreckliche Situation für einen, der weder auf diesem, noch auf jenem Berge betet, noch vorgeschriebene Stunden hat, Gott zu ehren. Sie läuten schon seit früh um vier und orgeln, daß ich aufhören muß, denn ich kann keinen Gedanken zusammenbringen" [3]). Wir werden unwillkürlich an die Worte Fausts dabei erinnert, mit denen er Glockenklang und Chorgesang zunächst von sich abwehrt: „Was sucht ihr mächtig und gelind, ihr Himmelstöne mich am Staube. Klingt dort umher, wo weiche Menschen sind. Die Botschaft hör' ich wohl, allein

---

1) Über diese schreibt er an Herder 20. Februar 1785: „Das Manuskript habe ich auf heute früh aufgespart, um wenigstens die erste Stunde des Sabbat zu feiern und es mit reinen Augen zu lesen. Zu dem ganzen Inhalt sage ich Ja und Amen. Es läßt sich nichts Besseres über den Text: ‚Also hat Gott die Welt geliebt!' sagen." W. W. B. IV, 7, Nr. 2059.

2) Die Annahme, Goethe habe sich durch die unerbaulichen Eindrücke, die Jacobis theologische Kontroversphilosophie auf ihn machte, bestimmt gefühlt, das Gedicht fallen zu lassen, hat viel für sich. Schöll-Fielitz II, 237.

3) Schöll-Fielitz II, Nr. 99.

mir fehlt der Glaube. Das Wunder ist des Glaubens liebstes Kind. Nach jenen Sphären wagt ich nie zu streben, woher die holde Nachricht tönt." Ja das Wunder, die Verwertung des Wunders auf kirchlichem Boden, das war es, was ihn hauptsächlich gegen den kirchlichen Gottesdienst einnahm, und hätte er die Predigt des kühnsten Rationalisten angehört, der alles „vernünftig" erklären kann! Der offene Bruch mit Lavater deutet darauf hin. Gegen das Wunder aber hatte ihn Spinoza, hatten ihn seine naturwissenschaftlichen Studien verstimmt. Im theologisch-politischen Traktat wird hierüber sehr ausführlich gehandelt; in der Ethik wird ein Weltbild entworfen, indem die von der neueren Philosophie in den Mittelpunkt aller Erklärung gestellte gesetzmäßige Notwendigkeit, die auf göttlichem Grunde ruht, zum durchgreifenden Prinzip erhoben wird. So wirkten Spinoza und seine Naturstudien, eins das andere ergänzend, in ihm zusammen und webten ihm ein Weltbild zusammen, darin das Wunder keinen Raum hatte. Das hätte nun freilich nicht jedwede Beteiligung am kirchlichen Leben ausschließen sollen. Und dies mag denn auch seinen Teil zu den Trübungen seines Verhältnisses zu Herder beigetragen haben, der wohl manchmal meinen mochte, der Freund habe für seine Bemühungen um die Hebung des religiösen und kirchlichen Lebens gar nichts übrig. Hier war ja ein Punkt, in welchem der Dichter und Denker und der Generalsuperintendent nicht mehr zusammengingen. Der anscheinende Widerspruch mit dem über ihre verwandte Stellung zum Christentum Ausgeführten löst sich von selbst, wenn wir bedenken, daß bei Herder es der geistliche Beruf mit sich brachte, jene Gedanken für das unmittelbare kirchliche Leben fruchtbar zu machen. Goethe hatte diesen Beruf nicht, vielmehr einen andern, sie in Kunstwerken zu verkörpern, Prediger der ganzen Nation zu sein. So kann es kommen, daß, während er diese größere Grenze im Auge hat, ihn die fromme Andacht einer einzelnen Gemeinde stört, die er als solche durchaus nicht verwirft, wenn er auch persönlich daran keinen Anteil nehmen kann, weil er das Trennende mehr fühlt

als das Verbindende und seine besondere Aufgabe ihn zu sehr ablenkt. Wir freilich können es nur bedauern, daß er die Verpflichtung nicht empfand, auch in dem kleineren Kreise, dem er angehörte, und vor ihm den Glauben an die höheren Güter, die er selbst am Christentume willig anerkannte, durch persönliche Teilnahme auch zu bekennen. Vieles kommt freilich dabei auch auf Rechnung der Zeit, der Mode und der Modetheologie. Hätte er doch gar vieles, was er in den Kirchen des Landes gehört und gesehen haben würde, zuerst in seine Denkweise sich übersetzen müssen, von manchen Kultusformen, die aus einem ganz anderen Boden erwachsen waren als seine Vorstellungen, abstrahieren müssen. Und solche Beeinträchtigungen des unmittelbaren Andachtsgefühles empfand er bei seiner Natur doppelt.

Ein offenbares Verständnis für Wert und Bedeutung des Gottesdienstes spricht sich in den Worten aus, mit denen Goethe die Zusendung der Taufrede und der Dankpredigt für die Geburt des Erbprinzen, die Herder ihn vor dem Druck lesen lassen wollte, beantwortete — ein prächtiger Wink zugleich für den Prediger, der einerseits textmäßig sprechen, anderseits das besondere Bedürfnis der Gemeinde befriedigen soll. Er legt zunächst einige warme Worte für die von dem Redner gegen die ernsteren Wohlthätigkeits- und Nützlichkeitspflichten eines Regenten zurückgeschobenen Künste und Wissenschaften ein: „Wem ist ein Sonnenblick aus jenen höheren Regionen der Menschheit mehr zu gönnen als dem, der sich unter den Staubwolken des mühseligen Erdenlebens herumtreibt?“, läßt es aber doch gelten, daß diese Annehmlichkeiten, oft mit zu großer Vorliebe genossen, dem Regenten keinen so schönen und dauerhaften Kranz knüpften als eine wahre, lebendige, auf die ersten Bedürfnisse, auf das Heilige und Nützliche gerichtete Wirksamkeit. Dann aber fährt er fort: „Daß du in beiden Predigten keinen Gebrauch von denen Motivs, die uns die christliche Religion anbietet, gemacht hast, hat mich gewundert, wenn ich's auch nur nehme als Melodie eines bekannten Chorals, der unter anderer Musik den besten Effekt thut, und durch all-

gemeine Reminiscenzen die ganze Gemeinde auf einen Punkt führt" [1]).

Der Mangel des Zugehörigkeitsgefühls zur christlichen Kirchengemeinschaft war jedoch bei Goethe nicht mit Kälte gegen die Menschen verbunden. Sein Bedürfnis, sich abzusondern, ging nie so weit, daß er nur in sich selbst und für sich selbst gelebt hätte. „Wenn man in Liebe und Freundschaft glücklich ist", schreibt er einmal [2]), „daß unser Herz in der weiten Welt nichts zu suchen braucht, so hat man mit den Menschen einen guten Stand", und ein andermal [3]): „Was hilft all das Kreuzigen und Segnen der Liebe, wenn sie nicht thätig ist." Edel sei der Mensch, hilfreich und gut, so fordert er in der Ode „Das Göttliche" und „in wahrer Liebe, in Wohlthätigkeit wie in den Wissenschaften", findet er auch für sich seine „einzige Freude und Ruhe". „Ich bitte Gott, daß er mich täglich haushälterischer werden lasse, um freigebiger sein zu können, es sei mit Geld oder Gut, Leben oder Tod." Als „moralischer Leibarzt" nimmt er immer noch gar manches Elenden und Hilfsbedürftigen sich an; bald ist es der Musiker Creutzer, bald der Knabe Imbaumgarten, bald der unglückliche Dichter Bürger, für die er immer mit feinem psychologischen Takte als ein rechter Menschenkenner sich bemüht, mit wunderbarem Geschick die heilende Hand stets auf die wundeste Stelle legend. Und so bleibt er auch im Handeln nach außen, wie in der Selbstbildung und im dichterischen Schaffen und wissenschaftlichen Forschen von dem Eifer erfüllt, dem, „was vor all unseren Seelen als das Höchste schwebt, ob wir es gleich nie gesehen haben und nicht nennen können", näher zu kommen.

Damit beschließen wir den Überblick über einen Lebensabschnitt des Dichters, der für die Entwickelung seines Wesens, für die Abklärung seines Charakters von höchster Bedeutung war. Im

---

1) W. W. B. IV, 6, Nr. 1699.
2) W. W. B. IV, 5, Nr. 1444. Schöll-Fielitz II, Nr 79.
3) W. W. B. IV, 5, Nr. 1363. Schöll-Fielitz I, Nr. 775.

Religiösen fährt er fort, unabhängig vom geschichtlich Gewordenen, seinen eigenen Weg zu gehen, um ein tief in ihm wurzelndes seelisches Bedürfnis zu befriedigen. Dem Ankläger, der ihn darob verketzern möchte, gilt die Antwort, mit der im „Faust" der Herr den verneinenden Geist demütigt: „Und wenn er mir auch noch verworren dient, so werd' ich ihn doch in die Klarheit führen!" — Auf den unbefangenen Beobachter macht, bei allem Tadel, den man im einzelnen erheben möchte, doch das Gesamtbild dieser Periode einen Sympathie erweckenden, liebenswürdigen Eindruck, den Eindruck eines im Guten, Schönen, Wahren nach allen Seiten fortschreitenden, rüstig thätigen, uneigennützig wirkenden, innig liebenden, groß angelegten Menschengeistes. Es ist das Bild eines guten Menschen, der in seinem dunkeln Drange des rechten Weges wohl bewußt geblieben.

VI.

Innere Ausgestaltung des Dichters und Denkers unter den Eindrücken der italienischen Reise.

Lange genug war Goethe in Weimar in einer Schule der Selbstverleugnung und Selbstbeschränkung gewesen, die ihn in beständiger anstrengender, nützlicher Thätigkeit für das Wohl anderer festgehalten, seinen Gesichtskreis im praktischen vielfach erweitert, seine Menschenkenntnis vertieft, seine Kräfte aber doch zugleich unter oft mißlichen Erfahrungen und unhaltbaren äußeren Verhältnissen vielfach zersplittert und seiner Entwickelung als Dichter auf die Dauer unerträgliche Schranken gezogen hatte. Groß angelegte Werke konnten unter diesen Verhältnissen nicht zum Abschluß kommen. Der seit Winkelmann in jedem Deutschen lebendige, von ihm selbst seit den Tagen der Kindheit gehegte, durch des Vaters Erzählungen nur genährte Wunsch, Italien zu sehen, wurde zur heißen Sehnsucht, die im Liede Mignons einen unvergleichlichen Ausdruck gefunden. Sie reifte endlich den Entschluß zu einer Reise nach dem gelobten Lande der Kunst, wo er hoffen durfte, durch ein an den Quellen betriebenes Studium des Altertums immer fühlbarer gewordene Lücken seiner ästhetischen Bildung auszufüllen und unschätzbare geistige Schätze zu sammeln, nicht zu eigenem Besitz nur und zu genießendem Privatgebrauch,

sondern zur Läuterung und Förderniß des gesamten geistigen Lebens im Vaterlande.

Im Spätsommer des Jahres 1786 stahl sich Goethe aus Karlsbad und eilte über den Brenner nach Italien. Und nicht vergebens ruft er den Segen des Himmels auf diese neue Lebensepoche herab, nicht vergebens dankt er ihm, daß er ihn nach Rom gebracht habe. Was in Weimar schon gekeimt und geknospt, brachte diese Reise zur Blüte, für ihn und für die deutsche Litteratur bedeutet sie einen entscheidenden Wendepunkt zunächst im künstlerischen Schaffen. Alles, die herrliche Natur, die Kunstdenkmäler, wie das öffentliche Leben nach allen Seiten hin, boten des Neuen, Anregenden, Befruchtenden unendlich viel, und wenn Goethe Ruinen, Gemälde, Kirchen und Paläste fleißig betrachtete, so war es nicht bloß eine Betrachtung „des Reisenden, der schicklich die Reise benutzt", es ging ihm ein völlig neues Leben, ein höheres Kunstideal auf. Dabei ist seine Kunstbetrachtung eine religiöse, sein Kunstsinn eine Art Sittlichkeit. In dem Anblick der Werke der Kunst hat er „die schönsten Offenbarungen". „Diese hohen Werke der Kunst", schreibt er [1], „sind zugleich als die höchsten Naturwerke von Menschen nach wahren und natürlichen Gesetzen hervorgebracht worden. Alles Willkürliche, Eingebildete fällt zusammen. Da ist die Notwendigkeit, da ist Gott!" Die Religion durchleuchtet sein Fühlen und Wollen, sein Schaffen und Bilden und belebt es mit freundlicher Wärme. Freilich nicht die Religion, wie der Mensch sie dem Menschen aufzwängen will, nicht die Religion des exklusiven Symbols und des hierarchischen Dogmas, sondern die Religion des freien Geistes, der sich des Göttlichen bemächtigt, wo es ihm begegnet und sich desselben freut, wo er dessen unendliches Wirken verspürt. Die Religion des exklusiven Symbols und des hierarchischen Dogmas hatte er in Italien und besonders in Rom die beste Gelegenheit kennen zu lernen. Schon auf bayerischem Boden übrigens hält der

1) 6. September 1787, H. 24, 396.

Jesuiten Thun und Wesen den beobachtenden Blick fest. „Kirchen, Türme, Gebäude haben etwas Großes und Vollständiges in der Anlage, das allen Menschen insgeheim Ehrfurcht einflößt", schreibt er mit gewohnter Objektivität, „hie und da fehlt es auch nicht an etwas Abgeschmacktem, damit die Menschheit versöhnt und angezogen werde. Es ist dies überhaupt der Genius des katholischen äußeren Gottesdienstes; noch nie habe ich es aber mit so viel Verstand, Geschick und Konsequenz ausgeführt gesehen, als bei den Jesuiten. Alles trifft darin überein, daß sie nicht wie andere Ordensgeistliche eine alte, abgestumpfte Andacht fortsetzten, sondern sie, dem Geist der Zeit zuliebe, durch Prunk und Pracht wieder aufstutzten" [1]. Je mehr er sich übrigens Rom nähert, desto lebhafter kommt ihm zum Bewußtsein, wie von der Reinheit und Einfachheit des Urchristentums, wie wir es in der Apostelgeschichte dargestellt finden, alle Spur verloschen sei, und er schaudert „vor dem unförmlichen barocken Heidentum" zurück, das nun „auf jenen gemütlichen Anfängen lastet" [2]. Am Allerseelentag sieht er in Rom den Papst: „Die schönste, würdigste Männergestalt." „Mich ergriff", bekennt er, „ein wunderbares Verlangen, das Oberhaupt der Kirche möge den Mund aufthun und, von dem unaussprechlichen Heil der seligen Seelen mit Entzücken sprechend, uns in Entzücken versetzen. Da ich ihn aber vor dem Altar sich nur hin und her bewegen sah, bald nach dieser, bald nach jener Seite sich wendend, sich wie ein gemeiner Pfaffe geberdend und murmelnd, da regte sich die protestantische Erbsünde und mir wollte das gewohnte Meßopfer keineswegs gefallen. Hat doch Christus schon als Knabe durch mündliche Auslegung der Schrift und in seinem Jünglingsleben gewiß nicht schweigend gelehrt und gewirkt. Denn er sprach gerne, geistreich und gut, wie wir aus den Evangelien wissen. Was würde der sagen, dachte ich, wenn er hereinträte und sein Ebenbild auf Erden summend, hin und wieder

1) J. R. 4. September 1786, H. 24, 5.
2) J. R. 27. Oktober 1786, H. 24, 112.

wankend anträfe. Das venio iterum crucifigi fiel mir ein [1]), und ich zupfte meinen Gefährten, daß wir ins Freie der gewölbten und gemalten Säle kamen." Er beobachtet wiederholt, daß die heiligen Zeremonieen zur Farce [2]) werden und „fühlt sich für diesen Hokuspokus verdorben". Nicht zufällig ist gerade in Rom die Scene der „Hexenküche" entstanden mit den Versen:

„Mein Freund, die Kunst ist alt und neu.
Es war die Art zu allen Zeiten,
Durch drei und eins und eins und drei
Irrtum statt Wahrheit zu verbreiten.
So schwätzt und lehrt man ungestört;
Wer will sich mit den Narrn befassen?
Gewöhnlich glaubt der Mensch, wenn er nur Worte hört,
Es müsse sich dabei doch auch was denken lassen."

Wie Wasser von einem Wachstuchmantel, so fließen die Zeremonieen und Umgänge an ihm herunter, es dringt nichts durch, es faßt nichts den inwendigen Menschen. Zu Weihnachten (1786) sieht er den Papst und die ganze Klerisei in der Peterskirche Hochamt halten und gesteht dabei: „Ich bin im protestantischen Diogenismus so alt geworden, daß mir diese Herrlichkeit mehr nimmt als giebt; ich möchte auch, wie mein frommer Vorfahre zu diesen geistlichen Weltüberwindern sagen: verdeckt mir doch nicht die Sonne höherer Kunst und reiner Menschheit" [3]). Noch schärfer, ja sogar bitter und schonungslos spricht sich sein Verdruß über das heuchlerische Pfaffengetriebe, den unsinnigen leeren Zeremonieenpomp und die Verdummung des Volkes nach seinem zweiten Besuch der Lagunenstadt in den venezianischen Epigrammen aus:

„Seh' ich den Pilgrim, so kann ich mich nie der Thränen enthalten,
O, wie beseliget uns Menschen ein falscher Begriff!

---

1) 3. November 1786, H. 24, 116 f.

2) Beim Fronleichnamsfest wie in der Propaganda, wo die Jesuitenschüler zu unbändiger Heiterkeit des Publikums in Zungen reden.

3) H. 24, 147.

Feierlich sehen wir neben dem Dogen den Nuntius gehen!
Sie begraben den Herrn, einer versiegelt den Stein.
Was der Doge sich denkt, ich weiß es nicht; aber der and're
Lächelt über den Ernst dieses Gepränges gewiß!

Wie sie klingeln die Pfaffen! Wie angelegen sie's machen,
Daß man komme, nur ja plappre wie gestern so heut'!
Scheltet mir nicht die Pfaffen! Sie kennen des Menschen Bedürfnis,
Denn wie ist er beglückt, plappert er morgen wie heut'!" 1).

Schroff und bitter spricht er, der nach Italien gekommen war, um die reine Natur und die vollendete Schönheit der antiken Kunst genießend zu erfassen, dem Katholicismus selbst seine Verdienste um die mittelalterliche Malerei ab, indem er wiederholt auf die unsinnigen Gegenstände schilt, die die Geißel der Maler geworden seien, nachdem der Aberglaube über den Glauben und damit auch über die Künste Herr geworden, die jener kaum erst erhoben hatte. „Danae ist immer eine andere Aufgabe für den Künstler als eine Empfängnis Mariä und doch im ganzen derselbe Gegenstand, nur daß der Künstler aus der ersten viel, aus der zweiten nichts machen kann." Er freut sich nur an dem Reinmenschlichen, das ihm in den Meisterwerken der Renaissance begegnet und verwünscht ebenso lebhaft alles Zeremonielle, Konventionelle und Hierarchische, das sich hineingedrängt hat. Und so sehr machen sich bei allem, was er anschaut, ästhetische Kriterien geltend und drängen sich in den Vordergrund des Bewußtseins, daß ihm, weil es dem geläuterten Schönheitssinn nicht entspricht, mit der beständigen Betonung des Leidens und Schmerzes des Erlösungstodes Jesu zugleich auch das Zeichen desselben unausstehlich wird. So kommt er, der doch kurz vorher das von Rosen umschlungene Kreuz in herrlichen Versen gepriesen, wieder

1) „Man verdient wenig Dank von den Menschen, wenn man ihr inneres Bedürfnis erhöhen, ihnen eine große Idee von ihnen selbst geben, ihnen das Herrliche eines wahren, edlen Daseins zum Gefühl bringen will. Aber wenn man die Vögel belügt, Märchen erzählt, von Tag zu Tag forthelfend sie verschlechtert, da ist man ihr Mann."

während jenes zweiten Aufenthaltes in Venedig, zu dem verletzenden Epigramm:

„Vieles kann ich ertragen. Die meisten beschwerlichen Dinge
Duld' ich mit ruhigem Mut, wie ein Gott mir gebot.
Wen'ge sind mir wie Gift und Schlange zuwider
Viere, Rauch des Tabaks, Wanzen und Knoblauch und †."

Immerhin ist es bemerkenswert, daß er hier nicht das Wort, sondern das Zeichen hinsetzt. Es geschieht in dem Lande, wo er empört über den Aberglauben, der sich für das alleinseligmachende Christentum ausgiebt, das Fragment des „Ewigen Juden" wieder vornimmt, der Zeuge aller dieser wundersamen Ent- und Aufwickelungen gewesen, und fühlt sich durch die eigene Enttäuschung in dem Lande, „wo man für lauter Kreuz und Christ ihn eben und sein Kreuz vergißt", wieder vorübergehend angeregt, das Gedicht, das die Entfremdung und Entfernung der christlich sich nennenden Welt von dem reinen Evangelium zur Anschauung bringen sollte [1]), zu vollenden.

Der Unwille gegen die innere Unwahrheit, besonders gegen die Naturwidrigkeit des katholischen Kultus spricht selbst aus solchen Äußerungen, in denen er seinem poetischen Gehalt Gerechtigkeit widerfahren läßt: „Heute fiel mir recht auf, wie doch eigentlich der Mensch das Unsinnige, wenn es ihm nur sinnlich vorgestellt werden kann, mit Freuden ergreift, deswegen man sich freuen sollte, Poet zu sein. Was die Mutter Gottes für eine schöne Erfindung ist, fühlt man nicht eher, als mitten im Katholicismus. Eine vergine (Jungfrau) mit dem Sohne auf dem Arme, die aber darum sanctissima vergine (allerheiligste Jungfrau) ist, weil sie den Sohn zur Welt gebracht hat. Es ist ein Gegenstand, vor dem einem die Sinne so schön still stehen, der eine gewisse innere Grazie der Dichtung hat, über den man sich so freut und bei dem man so ganz und gar nichts denken kann, daß er recht zu einem religiösen Gegenstand gemacht ist".

---

1) S. oben S. 73.

Daneben kam ihm aber auch die gefährliche Macht der strammen kirchlichen Organisation der katholischen Kirche, des seit Jahrhunderten von dem Glorienschein höchster Weisheit umgebenen Papsttums hier recht zum Bewußtsein. Im „Tasso" lesen wir die Worte: „Rom will alles nehmen, geben nichts; kommt man hin, um etwas zu erhalten, erhält man nichts, man brächte denn was hin, und glücklich, wenn man dann noch was erhält. Welcher Kluge fänd' im Vatikan nicht seinen Meister." Und wenn nicht in dieser Zeit, so sind doch gewiß unter der Nachwirkung in Italien empfangener Eindrücke die Worte des Mephistopheles im „Faust" geschrieben: „Die Kirche hat einen guten Magen, hat ganze Länder aufgefressen und doch noch nie sich übergessen, die Kirch' allein, ihr guten Frauen, kann ungerechtes Gut verdauen." Um so mehr freut er sich des „gebildeten Menschensinnes", der im 16. Jahrhundert im Norden „gegen die plumpen Anmaßungen eines veralteten Herkommens" ankämpfte: „Leider", sagt er, „waren Worte und Vernunftgründe nicht hinreichend, man griff zu den Waffen. Tausende und Abertausende, die ihr Seelenheil auf reinem, freiem Wege suchten, gingen an Leib und Seele und Gütern auf die grausamste Weise zugrunde" [1]).

Sein praktischer Sinn und seine Kenntnis des Menschenherzens aber weiß, ob er sich gleich innerlich dem katholischen Kultus völlig fremd und fern fühlt, doch auch von seinen Formen für andere im geeigneten Momente Gebrauch zu machen. Als infolge der Scheiterungsgefahr, die während der Fahrt von Sicilien nach Neapel dem Schiffe drohte, auf dem Goethe in zahlreicher Gesellschaft sich befand, Unordnung und wüstes Schreien und Toben gegen den Kapitän und seine Leute ausbrach, wies Goethe die Menge selbst an die so oft gedankenlos angebetete Mutter Gottes und forderte sie zum Beten auf, die Gemüter zu beruhigen. Er selbst aber dachte bei der großen Gefahr, in der er schwebte, „jener biblischen Scene, wo auf dem stürmischen See

---

1) H. 24, 344.

Tiberias die Wellen schon in das Schiff schlugen, der Herr aber schlief; der jedoch, als ihn die Trost- und Hilflosen weckten, sogleich dem Winde zu ruhen gebot" [1]).

Aus der Unnatur des katholischen Kultus, der sein eigenes Andachtsbedürfnis gar nicht befriedigte, flüchtete der Dichter, wenn er mit seinem Gott allein sein wollte, an den Busen der Natur und suchte, wie sein Faust, in Wald und Höhle innere Sammlung und Erhebung. Und sie wird ihm zum Königreich, das ihm der erhabene Geist gegeben, und nicht zu kalt staunendem Besuche nur, nein zum Freunde, dessen innerstes Geheimnis ihm vertraut ist. — In ihr, in der durchgeistigten Natur, die in ihren Kindern sich selbst genießt, lernt er in der Reihe der Lebendigen im stillen Busch, in Luft und Wasser seine Brüder kennen, „und wenn der Sturm im Walde braust und knarrt, die Riesenfichte, stürzend, Nachbaräste und Nachbarstämme quetschend niederstreift und ihrem Fall dumpf hohl der Hügel donnert, dann führst du mich zur sichern Höhle, zeigst mich dann mir selbst und meiner eignen Brust geheime, tiefe Wunder öffnen sich." — Hier offenbaren sich ihm große, ewige Verhältnisse, um deren Erforschung und Verständnis ihm heiliger Ernst ist, hier fühlt er die Seele auf den Flügeln der Andacht emporgehoben, denn die Naturwerke sind immer wie ein „erst ausgesprochenes Wort Gottes" [2]). Mit Eifer geht er dem Geheimnis nach, wie die Natur aus dem Einfachen das Mannigfaltige entwickelt. Die Urpflanze will er in Italien finden, glaubt ihr auch schon nahe zu sein. Immer mehr erweitert sich dieses Suchen und Forschen nach ihr zu dem Streben zu dem allgemeinen, durch Metamorphose sich erhebenden Typus sämtlicher organischer Geschöpfe hindurchzudringen [3]). — So hat er in Italien Natur und Kunst

---

1) H. 24, 303. Vgl. die treffliche Illustration in H. Jumker, Bilder aus Goethes Leben.

2) W. W. B. IV, 8, Nr. 2541, S. 98.

3) Tag- und Jahreshefte von 1790, H. 27, 11. (Man hat daraus bekanntlich den Schluß gezogen, Goethe sei ein Vorläufer Darwins gewesen.)

unter dem Gesichtspunkt strenger Gesetzmäßigkeit betrachtet. Wie ihm eine solche in einfachen, durchsichtigen Verhältnissen der antiken Kunst entgegentrat, so die Natur unter dem Gesichtspunkt künstlerischer Gestaltung. Er sucht und sieht in ihr die Idee, und so vollzieht sich in ihm die engste Verbindung zwischen diesen beiden Gedankenkreisen, der Naturbetrachtung und der Kunstbetrachtung. Beide aber finden ihren höheren Abschluß in religiösen Ideen und Empfindungen. Richtungen, die in Weimar schon aufs nachdrücklichste angeregt waren, werden fortgebildet und ausgestaltet. Unter dem Eindruck eines veräußerlichten, seinem Wesen ganz entfremdeten Kirchentums und, im Gegensatz dazu, einer auf Natur und Notwendigkeit gegründeten Kunst und einer durch Fülle und Schönheit der Formen besonders anziehenden Naturumgebung, wird er noch deutlicher hingewiesen auf das, was bereits in den letzten Jahren in Weimar die Grundlage seiner Gedankenwelt ausmachte, auf die Erfassung eines im innersten Bewegenden, Notwendigen, Absoluten. — So kommt ihm die Schrift Herders „Gott, einige Gespräche über Spinozas System" gerade erwünscht. — Einen Trost und eine Erquickung in diesem Babel (Rom), der Mutter so vielen Betrugs und Irrtums, nennt er sie. Weit mehr eine Umbildung als eine Auslegung des spinozistischen Lehrgebäudes enthält das Büchlein Herders von Spinoza, aber auch von Leibnitz und Shaftesbury beeinflußte Theologie [1]) und berührt sich aufs engste mit Goethes eigenen Gedanken. Aus diesem Grunde gehören wohl die Hauptgedanken der Schrift auch hierher.

Gott wird zwar auch hier wie bei Spinoza als Substanz gefaßt, insofern er das für sich Bestehende ist, das die Ursache seines Daseins in sich selbst hat, aber auch zugleich als die Urkraft, die in unendlichen Kräften auf unendliche Weise sich offenbart; die Lebewesen sind Modifikationen der unendlichen Substanz,

---

1) Im engern Sinne, als Lehre von Gott dem Vater, wie z. B. Christologie Lehre von Gott dem Sohne heißt.

zugleich aber auch Ausdrücke der göttlichen Kraft, die ganze Welt ein Reich immaterieller Kräfte, aus deren Wechselwirkung alle Erscheinungen und Veränderungen der Welt hervorgehen. Die spinozistische Notwendigkeit hat hier allen Fatalismus abgestreift; in Gott sind unendliche Wirkung und unendliche Denkkraft eins und „nicht weise sind seine Gedanken, sondern die Weisheit selbst, nicht gut allein sind seine Wirkungen, sondern die Güte und das alles nicht aus Zwang, nicht aus Willkür, sondern aus seiner innern, ewigen, ihm wesentlichen Natur, aus ursprünglicher, vollkommener Güte und Wahrheit. In seinem Thun und Wesen giebt es keine Willkürlichkeit, weshalb es thöricht erscheint, einzelne Absichten Gottes erraten zu wollen.“ — Durchaus mit Goethes Naturanschauungen mußte es zusammenstimmen, wenn es weiter hieß, daß die Gottheit in jedem einzelnen Dinge und in seinen Eigenschaften sich offenbare und der Weise nur die Aufgabe habe, die Beschaffenheit der Dinge selbst zu untersuchen und auf die innern, wesentlichen, eingepflanzten Gesetze zu merken; jedes gefundene, wahre Naturgesetz sei eine gefundene Regel des ewigen, göttlichen Verstandes, es gelte daher in allem Forschen den Punkt der reinen Notwendigkeit ausfindig zu machen, die sonderbare Harmonie in jedem lebendigen Geschöpfe, in der Vergleichung ihrer Teile, in der Vergleichung mehrerer untereinander mit scharfsinnigem und stillem Blicke zu bemerken. Auch die Kunst sieht Herder durchaus mit den Augen Goethes als die den gleichen Gesetzen unterworfene Schwester der Naturlehre an. Der Auffassung Spinozas entsprechend ist auch die moralische Welt eine Naturwelt. Auch im sittlichen Handeln gilt das Gesetz der schönen und holden Notwendigkeit. Die Pflicht ist zu erfüllen, eben als ob sie nicht Pflicht, sondern Natur sei, da dann die Tugend den Lohn der guten Engel, Himmel und Seligkeit in sich schließe. Und denselben Gott, den Herder in der Natur und im Gewissen des Menschen fand, suchte er auch in der Geschichte; daher auch in den Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit die Betrachtung vom Standpunkt der gesetzlichen

Regelmäßigkeit und Notwendigkeit [1]). Selbst der Begriff der Humanität sollte nichts anderes sein als ein für die Entwickelung der Menschheit vorgeschriebenes Naturgesetz, obgleich sie als Endzweck und höchste Blüte der Menschennatur betrachtet und auf der Basis und im Rahmen des Christentums in der vollendetesten Erscheinung vorhanden gedacht wurde. Bildete so dies Prinzip der Weltanschauung Herders die Humanität, so war es die Einheit von Poesie, Philosophie und Geschichte, die sie zu dem mächtigen Hebel der Kultur gemacht hat, zu dem sie geworden ist. — Der dritte Teil der „Ideen", den Goethe zugleich mit den „Gesprächen" erhielt und las, ist von demselben Gedanken einer alles geistige, moralische Leben durchdringenden Gesetzmäßigkeit erfüllt, wie die ersten Teile, die Goethe unter seinen Augen in Weimar hatte entstehen sehen, an deren Konzeption er in den anregendsten Gesprächen selbst mitgewirkt hatte. Er stellt am Schlusse die Naturgesetze der geistigen Welt zusammen, die von dem Walten einer weisen Güte im Schicksal des Menschen Zeugnis geben. Das erste bezeichnet als die hohe Bestimmung des Menschen die Humanität. Die Geschichte erscheint als eine Schule, als eine allmähliche Heranbildung der Völker zu diesem Ideal, dem das Menschengeschlecht stufenweise durch mancherlei Veränderung seiner Kultur sich nähert, ja das sie schließlich erreicht, denn alle zerstörenden Kräfte der Natur müssen den erhaltenden mit der Zeitfolge nicht nur unterliegen, sondern auch zuletzt selbst zur Ausbildung des Ganzen dienen, und nach Gesetzen ihrer innern Natur muß mit der Zeitfolge auch die Vernunft und Billigkeit unter den Menschen mehr Platz gewinnen und eine dauernde Humanität befördern.

---

1) Schon 1785 schrieb Goethe ihm dankbar für den Genuß, den ihm die Lektüre des 8. Buches der Ideen gewährt hatte: „Dein Manuskript habe ich auf heute aufgespart, um wenigstens die ersten Stunden des Sabbats zu feiern und es mit reinen Augen zu lesen. Es ist fürtrefflich und wird gar gut auf das Publikum wirken. Zu dem ganzen Inhalt sage ich Ja und Amen. Es läßt sich nichts Besseres über den Text sagen: Also hat Gott die Welt geliebt."

Zu gleicher Zeit erhielt Goethe beide Schriften Herders. Zur glücklichsten Stunde, gerade an seinem Geburtstage las er „dies Büchlein voll würdiger Gottesgedanken, dieses liebwerteste Evangelium, in dem die interessantesten Studien seines Lebens zusammenlaufen und fühlte sich bei dieser Lektüre lebhaft in jene Zeit versetzt, wo er an der Seite des vortrefflichen Freundes über diese Angelegenheit sich mündlich zu unterhalten oft veranlaßt war". Schade, daß der die Sendung begleitende Brief Herders, der sich über den Konflikt geäußert haben muß, in den er dadurch mit Claudius, Jacobi und Lavater geraten sei, uns nicht erhalten ist. Es würde ein helleres Licht auf die scharfen, leicht fertigen Äußerungen Goethes fallen, mit denen er, mit der philosophischen Grundlage des Herderschen „Gott", vollkommen einverstanden, gegen „die Prätension, die Eitelkeit und theologische Taschenspielerei" dieser drei sich wendet: „Wenn Lavater seine ganze Kraft anwendet, um ein Märchen [1]) wahr zu machen, wenn Jacobi sich abarbeitet, um eine hohle Kindergehirnempfindung (den „angeborenen" Begriff von einem persönlichen Gott) zu vergöttern, wenn Claudius aus einem Fußboten ein Evangelist werden möchte, ist offenbar, daß sie alles, was die Tiefen der Natur näher aufschließt, verabscheuen müssen." Würde der eine (Lavater) ungestraft sagen: Alles, was lebt, lebt durch etwas außer sich, würde der andere sich der Verwirrung der Begriffe, der Verwechselung der Worte von Wissen und Glauben, von Überlieferung und Erfahrung nicht schämen (Jacobi. Es ist auf den Schluß seiner Briefe über die Lehre des Spinoza angespielt), würde der dritte nicht um ein paar Bänke tiefer und hinunter müssen, wenn sie nicht mit aller Gewalt die Stühle um den Thron des Lammes aufzustellen bemüht wären, wenn sie nicht sich sorgfältig hüteten, den festen Boden der Natur zu betreten, wo jeder nur ist, was er ist, wo wir alle gleiche Ansprüche haben? Halte man dagegen ein Buch, wie den dritten Teil der „Ideen", sehe erst, was es

1) Die sinnliche Anschauung Christi?

ist und frage sodann, ob der Autor es hätte schreiben können, ohne jenen Begriff von Gott und der Welt [1]). Ob freilich durch das Buch seine Bedenken, die er vor Empfang desselben äußerte, zurückgedrängt habe, ist eine andere Frage. „Er wird gewiß“, so hatte er geschrieben, „den schönen Traumwunsch der Menschheit, daß es dereinst besser mit ihr gehen werde, trefflich ausgeführt haben. Auch muß ich selbst sagen, ich halte es für wahr, daß die Humanität endlich siegen wird, nur fürchte ich, daß zu gleicher Zeit die Welt ein großes Hospital und einer des andern humaner Krankenwärter sein wird“. Dem Leser dieser Worte fällt unwillkürlich der ähnliche Witz in den „Fliegenden Blättern“ ein, der den Zukunftsmenschen mit einem ungeheuer entwickelten Kopfe als dem Sitz der geistigen Thätigkeit und verkümmert am Leibe und den Extremitäten veranschaulicht. Der Ernst im Witz liegt in der Besorgnis vor einer solchen Bevorzugung des Reingeistigen vor dem Sinnlichen, daß darüber die ursprüngliche Gesundheit der einfachen, rohen Natur verloren geht. — Nicht jede Erkenntnis und Betonung der natürlichen Rechte der Sinnlichkeit ist gleichbedeutend mit der Emanzipation des Fleisches. Nur eine oberflächliche, durchaus voreingenommene Befassung mit Goethes Leben in Italien konnte die Beschuldigung aussprechen, der große Dichter und Forscher sei der mit einer solchen Erkenntnis immerhin verbundenen Versuchung erlegen und habe jener Emanzipation zu huldigen begonnen. — Aber eine Annäherung an die unbefangene Naivetät der Antike, der sich sein Geist nie verwandter gefühlt als eben jetzt, hat sich gewiß unter dem südlicheren Himmel vollzogen und auf die allmähliche Abstreifung des seinen Liebes- und Freundschaftsbündnissen eigentümlich gewesenen „Sentimentalischen“ hingewirkt [2]). Dem Freundschaftsbündnis mit Lavater zumal schwand immermehr der einzig sichere Boden, der gemein-

1) Italienische Reise. H. 24, S. 419. 316.

2) Vgl. Goethe-Jahrb. XIII, 149 ff. Goethe und Barbara Schultheß von B. Suphan.

same Gedankenkreis, unter den Füßen. Schon 1786 schreibt Goethe bei Erwartung eines Besuches Lavaters an Frau v. Stein: „Wie gerne wäre ich ihm auf seinem apostolischen Zuge aus dem Wege gegangen! Denn aus Verbindungen, die nicht bis ins Innerste gehen, kann nichts Kluges werden. Was habe ich mit dem Verfasser des ‚Pontius Pilatus‘ zu thun?“ Und nach Lavaters Abreise: „Kein herzlich vertraulich Wort ist zwischen uns gewechselt worden, und ich bin Haß und Liebe auf ewig los. — Meine Seele war wie ein Glas reines Wasser“ [1]). Ja der in Italien erst recht tief eingesogene Priesterhaß treibt den doch sonst so milden Goethe zu schonungsloser Übertreibung der menschlichen Schwächen des alten Freundes, zu harter Verkennung [2]). Im Jahre 1793 schreibt Goethe noch schärfer an Herder und Jacobi: „Von Lavaters Zug nach Norden habe ich gehört, auch daß er den Philosophen des Tages gehuldigt hat. Er versteht sein Handwerk und weiß, mit wem er sich zu alliieren hat. Er hat auch in Weimar spioniert. Unser entschiedenes Heidentum hat ihn aber bald verscheucht . . . Die Welt ist groß genug, laßt ihn ziehen. Wo diese Brut hinkommt, kann man es immer gleich merken. Auf Macht, Rang, Geld, Einfluß ist doch alles gemünzt.“ Und fast noch bitterer und härter schreibt er bei einem ähnlichen Anlaß an Schiller: „Es kostet dem Propheten nichts, sich bis zur niederträchtigsten Schmeichelei erst zu assimilieren, um seine herrschsüchtigen Klauen nachher desto sicherer einschlagen zu können.“ Noch als Lavater lange tot war, äußerte sich der alternde Dichter, der sonst auch Fremdartiges so mild zu beurteilen gelernt hatte, zu Eckermann: „Lavater war ein herzlich guter Mann, allein er war gewaltigen Täuschungen unterworfen und die ganze, strenge Wahrheit war nicht seine Sache. Er belog sich und andere“ [3]). Mit wenigen Strichen hat Haym in seinem „Herder“ ein treffliches Charakterbild des merkwürdigen Mannes

1) Schöll-Fielitz II, 331 ff.

2) Gespräche I, S. 144, Nr. 108.

3) Vgl. Steck, Goethe und Lavater. Basel, Schwabe, 1884.

gezeichnet, das Goethes Übertreibungen auf das rechte Maß zurückführt. Er sagt von der Genialität und Wahrheitsliebe, die Herder in den guten Tagen jenem nachgerühmt, es habe damit wohl seine Richtigkeit. „Nur, es ist die Genialität eines Geistes, die nie zu reifer Männlichkeit gekommen, in kindischen Einbildungen und Spielereien befangen geblieben ist und eine Herzenswahrheit, die durch einen starken Zusatz von Eitelkeit und Schlauheit immer mehr getrübt und zum Selbstbetrug geworden ist. Nie ist in unserer Litteratur ein Gestirn so glänzend aufgegangen, um in so trübem Nebel zu verlöschen, nie ein Prophet von den Besten so geliebt, bewundert und gepriesen worden, um dann von denselben mit Nichtachtung, Abneigung und herben Urteilen zurückgestoßen zu werden. Und doch — als die Goethe und Herder in ihm ein unvergleichliches Genie und den reinsten Menschen erblickten, hatten die Nicolai und Mendelssohn recht, wenn sie von dieser unreifen Enthusiasterei und dieser allzu naiven Liebenswürdigkeit nichts wissen wollten. Diejenigen wiederum, die in der nächsten Nähe des Propheten unter dem unmittelbaren Einfluß seiner einnehmenden Persönlichkeit lebten, mochten mit Recht an ihm festhalten und fortfahren, ihn zu lieben, als die Goethe und Herder längst mit ihm gebrochen hatten nnd nur noch einen Pfaffen und Jesuiten in ihm erblickten. Ein guter, aber schwacher, ein reichbegabter, aber erfahrener, ein warmherziger, aber in die feinsten Täuschungen der Eigenliebe verstrickter Mann war Lavater."

Zu dem neuen Humanitätsevangelium, das Goethe in den oben besprochenen Schriften Herders fand, stimmte freilich die Engherzigkeit, Bitterkeit und Feindseligkeit gegen andere Auffassungen des Christentums wenig, die zeitweilig aus seinen Zeilen spricht. Aber sie läßt sich aus den tiefgehenden Bewegungen seines Innern, dem überwältigenden Einfluß des antiken Geistes und Wesens, der auf diesem Boden zu ihm sprach, erklären. Breitete dieser Geist über sein Wesen eine klare Heiterkeit aus, wie sie am prachtvollen Sternenhimmel eines Winterabends im Norden den bewundernden Blick fesselt, so weht es uns doch auch

oft kühl von da oben herab an. Niemals hatte er sich dem geläuterten Natursinn des Altertums, der aus dessen Kunstwerken zu ihm sprach, innerlich so verwandt gefühlt als nun und hier, und niemals war ihm der Gegensatz seiner Weltanschauung und Religiosität mit der Lehre der Kirche so deutlich geworden als in Italien, wo ihn so recht auf Schritt und Tritt ein Zerrbild des Christentums umgab. Es wird ihm daher jetzt geläufig, sich einen Heiden zu nennen, und in diesem Bewußtsein seines heidnischen Wesens fühlt er sich wohl und befriedigt, weil ihm seine Stellung nun erst „auf die ewige, heilige Natur“ unerschütterlich gegründet scheint, und aus dieser Stellung sendet er scharfe Pfeile des Spottes auf die christlichen Gegner, ja auf den Grund und in die Hauptbollwerke der christlichen Kirche und zwar nicht so sehr um dieses Grundes willen, als vielmehr um des Baues willen, der darauf errichtet worden. — Zu diesen gehören die bösen venetianischen Epigramme über die Auferstehung und über die Nachfolge Christi [1]). Und noch 1790 schreibt er während der Karwoche an den nun selbst in Italien weilenden Herder: „Um als ein Heide von den Leiden des guten Mannes auch einigen Vorteil zu haben, muß ich die Sängerinnen der Konservatorien notwendig hören und den Dogen im feierlichen Zuge sehen.“ Dieselbe, gewiß auch dem geistlichen Freunde ärgerliche, schroffe Ablehnung des Christlichen finden wir in den Worten, mit denen er jene Auseinandersetzungen zwischen dem Christentum und dem Humanitätsideal beifällig begrüßt, die Herder im vierten Teil der „Ideen“ versucht hatte. „Das Christentum“, schreibt er, „hast Du nach Würden behandelt, ich danke Dir für meinen Teil. Ich habe nun auch Gelegenheit, es von der Kunstseite näher zu betrachten, und da wird's auch recht erbärmlich. Überhaupt sind mir bei dieser Gelegenheit so manche Gravamina rege geworden. Es bleibt wahr, das Märchen von Christus [2]) ist

1) H. II, 148; V, 255 f.

2) Das Wort ist ein päpstliches: „Wie sehr uns und den Unserigen das

Ursache, daß die Welt noch zehntausend Jahre stehen kann und niemand recht zu Verstande kommt, weil es ebenso viel Kraft des Wissens, des Verstandes, des Begriffs braucht, um es zu verteidigen, als es zu bestreiten. Nun gehen die Generationen durcheinander. Das Individuum ist ein armes Ding, es erkläre sich für welche Partei es wolle, das Ganze ist nie ein Ganzes, und so schwankt das Menschengeschlecht in einer Lumperei hin und wieder, was alles nichts zu sagen hätte, wenn es nur nicht auf Punkte, die dem Menschen so wesentlich sind, so großen Einfluß hätte. Wir wollen es gut sein lassen. Sieh Du Dich nur in der katholischen Kirche recht um und ergötze Dich an dem, was in ihr ergötzlich ist" [1]).

Es wird erforderlich sein, sich zu vergegenwärtigen, was Herder, der in den letzten Jahren immer mehr dem Standpunkt des gläubigen Rationalisten sich genähert hatte, in diesem Teile der Ideen ausgeführt hat. Er macht darin Jesus, den frommen Abkömmling der jüdischen Königsfamilie, den Menschensohn, zum Träger und Märtyrer der Humanität, der durch Leben und Tod eine gewaltige Umwälzung im Denken und Wollen und Handeln der Menschen beabsichtigte und erreichte, indem er sich zum Ziele die Begründung eines Reiches Gottes setzte, in dem die Menschen als Gottes Kinder das Wohl anderer befördern, wie er selbst als Retter seines Geschlechtes ein Beispiel gegeben. Ebenso wie Lessing unterscheidet er die christliche Religion von der Religion Christi und erkennt in der letzteren einen lebendigen Entwurf zum Wohle der Menschheit, während die erstere, im Wandel der Zeiten zu einer Religion an Christus herabsinkend, im allmählichen Aufsteigen zu einer weltbeherrschenden Macht irdisch-menschliche Irrtümer und Mißbräuche den ererbten Grundsätzen beimischt, zur Unmündigkeit und Weltflucht und zu einem falschen Enthusiasmus

---

Märchen von Christus zustatten gekommen, des sind die Jahrhunderte Zeuge", sagt Leo X.; vgl. Roscoe, Life of Leo X.

1) 4. September 1788; vgl. die Einleitung in die Ideen in der Hempelschen Ausgabe.

führt. Jedenfalls treten auch hier schon die Schatten, die auf der Kirchengeschichte lagern, weit deutlicher hervor als die Lichtpunkte, ja es wird das historische Christentum beinahe als ein Abfall von der reinen Moral seines Stifters dargestellt und erscheint in höchst ungünstiger Beleuchtung als ein Werk der herrschsüchtigen Hierarchie, die im eigenen Interesse den unheilvollsten Aberglauben großzieht. Um sich die tiefe Wirkung der Schrift auf Goethe recht zu erklären, bedenke man dazu den künstlerischen Wert der Darstellung, von der Haym sagt: „Wenn auf der einen Seite die Gestalt Christi zu idealer Menschlichkeit erhoben und von liebevoller Verehrung getragen weit über das Niveau aufklärerischer Vernünftigkeit hinausragt, so wirkt auf der anderen Seite das Gemälde der auf seinen Namen gehenden Religion durch die Kraft einer leidenschaftlichen Pinselführung, durch die Körperlichkeit der Gestalten, durch die Kunst der Verteilung von Schatten und Halbschatten zu einem Eindruck zusammen, den die rationalistische Kritik gewöhnlichen Schlages trotz alles Aufwandes verständiger Deklamation und auch die Frivolität des Unglaubens mit Haß und Spott niemals erreicht hat. Selbst die stärksten Ausdrücke von christlicher Glaubwürdigkeit, die noch die punische Treue hinter sich gelassen, von dem christlichen Ungeschmack, der sich den Menschen mit dem Zeichen des Kreuzes sonderbar eingeprägt hat, sind unserem Geschichtsphilosophen nicht zu stark. Er spricht, genauer besehen, nicht wie einer der modernen Aufklärer, sondern wie einer, in dessen Denkweise der begeisterte Glaube an die neue Religion der Humanität sich mit einem gereinigten Heidentum, mit der Liebe zu jenen schönen Formen menschlichen Daseins vermischt hat, die er in seiner Schilderung des Griechentums so glänzend verherrlicht hat" [1]). Das Buch blieb eine Zeit lang Goethes Lieblingslektüre. Wiederholt äußert er seine Zufriedenheit, wie doch Herder „Rom und dem Papst-

1) Es ist kein Zufall, daß eben damals Schiller von Herders Ideen angeregt die Götter Griechenlands dichtete. Wie in der italienischen Renaissancezeit wurden eben allenthalben den olympischen Göttern neue Altäre errichtet.

tum Gerechtigkeit habe widerfahren lassen, indem er gezeigt habe, was sie gethan", wie „doch alles unvergleichlich und glücklich gedacht und gestellt sei", gern liest er daraus vor: dem Prinzen August von Gotha, dem Herzog, damit sie seine Freude daran teilen [1]). Er ließ sich von dem Buche in seiner Opposition gegen das geschichtlich gewordene Christentum, mit dem er in gereizten Augenblicken und bitteren Stimmungen das Christentum überhaupt zusammenwirft, um es in Bausch und Bogen zu verwerfen und zu verurteilen, nur bestärken, so daß er meinen mochte, mit dem Orthodoxismus und Pietismus, die er innerlich überwunden, mit dem Katholicismus, den er wie eine widrige fremde Welt angeschaut hatte, dem Christentum überhaupt den Rücken gekehrt zu haben. Diese Stellungnahme ist ein Rätsel, das zu eingehenderer psychologischer Analyse herausfordert.

Was sich ihm in Italien besonders aufgedrängt und ihn gleich anfangs so sehr abgestoßen hatte, das war das Naturwidrige, asketisch weltfeindliche Moment, das sich in das Dogma und das kirchliche Leben eingeschlichen hatte, „der Gotteserde lichten Strahl verdüsterte zum Jammerthal" und der weltfrohen, heitern, naiven Sinnlichkeit widerstritt, der sich Goethe mit antiker Unbefangenheit hingab. Der geschmacklose Pomp im Kultus, im Bilder- und Reliquiendienst hatte seinen Schönheitssinn verletzt; seine heiße Liebe der Natur stieß auf eine Naturentfremdung, die er in der Verdammung ihrer Leben schaffenden und wirkenden Kräfte und in der pessimistischen und dualistischen Grundlage der kirchlichen Dogmatik erblickte, die es dem Priester so geläufig macht, überall, wo er seine Mittlerrolle nicht spielen darf, wie der Erzbischof im „Faust" [2]) zu sprechen: „Natur und Geist, so spricht man nicht zu Christen. — Natur ist Sünde, Geist ist Teufel!"

---

1) Gespräche I, 91 ff.

2) Er war nicht der Einzige unter den vielen edlen Geistern des damaligen Deutschland, die von dem starren Formelwesen der Kirchenlehre unsanft berührt, sich in die stille Heimat des Gemütes flüchteten. Vgl. Schillers Epigramm „Welche Religion ich bekenne?" u. s. w.

Eine Naturwidrigkeit und Naturentfremdung ist ihm auch Jacobis Glaubensphilosophie, die sich zu dem Satze versteigen kann, die Natur verberge Gott, und sie ihm zu einem gottleeren Mechanismus zu erniedrigen schien. Naturentfremdung ist ihm jener Sinn, mit dem die Menschen „nach den Wundern schnappen, um nur in ihrem Unsinn, ihrer Albernheit beharren zu dürfen und um sich gegen die Obermacht des Menschenverstandes und der Vernunft wahren zu können“ [1]), blind vorübergehen an den ewigen allgegenwärtigen Wundern, die sich dem gesunden Auge täglich darbieten.

Und so wiederholt sich an ihm selbst, was er an so vielen vermeintlichen Ketzern beobachtet hatte: gerade seine entschiedene Religiosität, seine auf einer großartigen Weltauffassung beruhende Frömmigkeit, sein ernster Glaube an die ewige und allgegenwärtige Offenbarung einer Gottheit, die sich in keine Formel fassen läßt, macht ihn zum heftigen Gegner der religiösen Gemeinschaften des Christentums, gab ihm jenen „wahrhaft julianischen“ Haß ein, von dem er später selbst erklärt, er sei gegen Schwärmerei, Heuchelei und Anmaßung gerichtet gewesen und habe ihn mitunter auch gegen das Wahre, Ideale, Gute im Menschen zeitweilig ungerecht gemacht, das sich in der Erfahrung nicht wohl ganz rein zeigen könne. Gerade seine erhabene Gottesauffassung ist es, die da jede kleinliche und eng anthropomorphistische Vorstellungsweise ablehnt. In diesem Sinne haben wir wohl auch jenes Wort an Herder zu verstehen: er habe bei Gelegenheit der Beschäftigung mit dem Profil des Jupiter sehr sonderbare Gedanken über den Anthropomorphismus gehabt, der aller Religion zugrunde liegt, und sich besonders über das Bonmot abermals gefreut: „Tous les animaux sont raisonnables, l'homme seul est religieux.“

Wenn aber Goethe der Christologie Herders seine volle Zustimmung gegeben hat, so ist es klar, daß sein julianischer Haß nicht gegen die Person und die Lehre Christi sich richtete, sondern

1) Vogel, Goethes Selbstzeugnisse ꝛc. Nr. 708. Es handelt sich um den Prozeß Cagliostros.

gegen das historisch Gewordene im Christentum, dann sind auch jene verletzenden Verse nur übertriebene Ausdrücke vorübergehender Verstimmungen. Daß „ein gewisses Christentum“ der Gipfel der Menschheit sei, gesteht er nicht nur in späteren Jahren in einem Briefe an Jacobi, auch das Geständnis im „Faust“: „Wir sehnen uns nach Offenbarung, die nirgends würdiger und schöner brennt als in dem Neuen Testament“, ist am Schlusse des Jahrhunderts geschrieben. Immerhin weht es uns im Gegensatz zu der warmen, innigen, gemütvollen, echt deutschen Art, wie sie im ersten Jahrzehnt seines Lebens zu Weimar über Ethisches und Religiöses sich ausspricht, und zu der Treuherzigkeit, die er in allen Verhältnissen bewahrte und auf alle Beziehungen übertrug, erheblich kühler an aus den Briefen und Selbstbekenntnissen dieser Periode. Wie die deutsche Empfindsamkeit und Weichheit unter dem italienischen Himmel antiker Heiterkeit und unbefangener Sinnlichkeit wich, so trat hier das Wirken zurück hinter dem Schauen, Lernen, Schaffen, so ward sein Leben für andere und in andern mehr zu einem Leben, wenn auch nicht bloß für sich selbst, so doch in sich selbst, zu einem Sich-ausleben und -ausbilden der eigenen Individualität mit allen ihren Kräften und angeborenen Neigungen. Das Ethische trat in den Hintergrund, das Ästhetische in den Vordergrund. — Über den unermeßlichen Wert, der der italienischen Reise Goethes, als einem bedeutsamen Wendepunkt in der Geschichte der deutschen Litteratur zukommt, soll hier nicht gehandelt werden, wohl aber muß auch hier der Einseitigkeit entgegengetreten werden, die sein Wirken und Schaffen, das von diesen Anregungen ausging, als eine Art Abfall von den Idealen seiner Jugend und des deutschen Volksgemütes betrachtet und sein Leben in Italien vom Standpunkt der römischen Elegieen beurteilt: „Wie Goethes Abenteuerchen mit dem kleinen Harfenmädchen“, sagt Erich Schmidt [1]), „sich unterscheidet von Heines Reise-

1) Einleitung zu den Tagebüchern und Briefen Goethes aus Italien an Frau v. Stein und Herder, S. xv.

bild des lüsternen tanzenden Kindes und des meckernden Buffo, so zeigt dieses römische Leben keinen unreinen Faden. Auch die so lange niedergehaltene, später in Rom und Weimar zum natürlichen Siege gelangte, und auf die Dichtung erstreckten Rechte der Sinnlichkeit schweigen noch, so daß der pfälzische Faun Friedrich Müller, der steckengebliebene, von Goethe jetzt geflissentlich ignorierte Malerdichter einen sehr unsaubern Fluch über den weibischen Achill ausstieß. Nichts ist in diesem ganzen Kreise, über den Angelika, ihres zierenden Namens wert, ein sittigendes Scepter schwang, was von fern an die Orgien des Ardinghello erinnern könnte. Die Welt der Konversazioni, der Touristen, der Akademieen, der lauten Vergnügungen wird ängstlich gemieden, der Karneval nur als eine tumultuarische Störung im stillen Erwerb von Bildungsschätzen angesehen" [1]. Ja, mit heiligem Eifer, mit der Zuwendung des ganzen inneren Menschen wandte sich Goethe hier der Kunst, einem neuen künstlerischen Ideal zu; gegen alles, was damit in keiner Verbindung oder im Gegensatze dazu stand, schloß er sich als gegen ein für ihn völlig Wertloses mit aller Schroffheit ab. So wird es begreiflich, daß gerade in dieser Zeit neuen Aufnehmens und Lernens, über der Schönheit des Neugeschauten die christliche Welt mehr und mehr hinter ihm erblaßte, das nun neben den heiteren Formen heidnischer Tempel das gotische Denkmal, für das er einst geschwärmt, ihm finster und barbarisch schien. — Als eine Wiedergeburt bezeichnet er selbst die tiefgreifenden Umwälzungen in seinem Seelenleben. „Ich bin wirklich umgeboren, erneuert und ausgefüllt", schreibt er, „ich fühle, daß sich die Summe meiner Kräfte zusammenschließt und hoffe noch etwas zu thun. — — — Nun hat mich zuletzt das A und O

---

1) Thatsache ist es doch, daß er zu Anfang des Jahres in Rom von sinnlicher Liebe gefesselt war. (W. W. B. IV, 8, Nr. 2643.) Wie man in jener Zeit solche Dinge ansah, läßt sich aus den Worten Karolinens schließen, die ihrem Herder schreibt: „Goethe scherzte letzthin, es würde Dir nicht wohl werden in Rom, bis Du liebtest. Gebe das gute Schicksal Dir gute Stunden für manches lange Leiden, nur sei klug und vorsichtig." Gespr. I, 110.

aller uns bekannten Dinge, die menschliche Figur angefaßt und ich sie, und ich sage: „Herr, ich lasse dich nicht, du segnest mich denn, und sollt' ich mich lahm ringen!" [1]). Ein andermal an Frau v. Stein: „Die Wiedergeburt, die mich von innen heraus umarbeitet, wirkt immerfort. Ich dachte wohl hier etwas zu lernen, daß ich aber so weit in die Schule zurückgehen, daß ich aber so viel verlernen müßte, dachte ich nicht. Desto lieber ist mir's, ich habe mich ganz hingegeben, und es ist nicht allein der Kunstsinn, es ist auch der moralische, der große Erneuerung leidet. Viel erleichtern würde mir diese sonderbare Hauptepoche meines Lebens, wenn ich ein freundlich Wort von Dir vernähme, da ich jetzt alles allein austragen muß" [2]). So sehr er aber auch mit sich selbst beschäftigt war, er hat doch auch hier, wie immer, ein offenes Auge für Anderer Not, eine hilfsbereite, freigebige Hand für den Bedürftigen. In freundlicher, liebreicher und taktvoller Weise nimmt er sich seiner Landsleute in Rom (Kaiser, Kniep) an, und läßt bei seiner Abreise die wärmste, dankbarste Liebe zurück. „Deine hiesigen Freunde", schreibt ihm Herder 1788 ebendaher, „lieben Dich alle unbeschreiblich, und Du lebst noch bei ihnen. Bei Bury sind nie die Thränen weit, wenn ich mit einiger Innigkeit von Dir rede." Allerdings nahm er auch aus der Entfernung teil an ihnen und übte seinen Einfluß fort mit Ratschlägen und Mahnungen, die stets auf eine sichere und mit Selbstbeherrschung geordnete Lebensführung hinweisen, mit Ermunterungen, lähmende Stimmungen zu bezwingen, mit wirtschaftlichen Winken, „stets seine Ausrechnung zu halten" u. dgl. Diese auch in der Entfernung sich gleich bleibende freundschaftliche Sorgfalt zeigt Goethes Charakter im schönsten Lichte und läßt es begreiflich scheinen, daß er fast niemals über Undank zu klagen hatte. Er erfuhr ihn nicht, weil er ihn selbst nicht kannte [3]). In besonders

---

1) H. 24, S. 385.

2) W. W. B. IV, 8, Nr. 2541.

3) Schriften der Goethe-Gesellschaft V, S. 2, S. 17. S. XXIV.

rührender Weise nahm sich Goethe der armen Mutter und der Geschwister des undankbaren und herzlosen Abenteurers Cagliostro, der Familie Balsamo an, die er 1787 in Palermo besuchte. Was er bei den einfachen guten Leutchen, bei denen er sich als persönlicher Bekannter Cagliostros eingeführt hatte, erfahren, veranlaßte ihn, als kämen sie von dem fernen Sohne, der ihrer und seiner Verpflichtungen vergessen zu haben schien, ihnen die für ihn ausgelegten dreizehn Dukaten zuzuschicken. Seinem Beispiele folgten einige Freunde, denen er jenen Auftritt mit seiner unnachahmlichen Kunst, zu erzählen und Familienscenen zu malen, geschildert hatte, und setzten ihn in den Stand, der armen Familie noch mehr zu schicken. Es kam ihr ohne Angabe einer Adresse gerade am Weihnachtsfeste zu, so daß die Mutter die Rührung des Herzens ihres Sohnes, dem sie das alles zu verdanken glaubte, dem heiligen Muttergotteskinde zuschrieb. Später soll Goethe auch das Honorar für seinen „Groẞkophta" der Familie zugewendet haben [1]).

Sehr schwer wurde ihm der Abschied aus Italien und von Rom, „der Hauptstadt der Welt, deren Bürger er so lange gewesen". „Ich kann und darf gar nicht sagen, wie viel ich bei meiner Abreise von Rom gelitten habe, wie schmerzlich es mir war, das schöne Land zu verlassen", sagt er selbst [2]). Der Gattin Herders erzählte er, daß er vierzehn Tage vor der Abreise aus Rom täglich wie ein Kind geweint habe [3]).

Der Gedanke an die letzte, zauberisch schöne Mondnacht, da er allein noch einmal zum Kapitol hinaufgestiegen und das Auge noch einmal über diese Ruinenwelt hatte schweifen lassen, begleitete ihn während der Rückfahrt und weckte jene heroisch-elegische Stimmung, die in den Versen des verbannten Ovid einen so verwandten Ausdruck gefunden:

---

1) Gespräche I, 133 ff.
2) Schriften der Goethe-Gesellschaft V, S. 75.
3) Gespr. I, 89. — Schr. der G.-G. V, Nr. 80.

„Wandelt von jener Nacht mir das traurige Bild vor die Seele,
Welche die letzte für mich ward in der römischen Stadt,
Wiederhol' ich die Nacht, wo so viel des Teuren zurückblieb,
Gleitet vom Aug' mir noch jetzt eine Thräne herab.
Und schon ruhten bereits die Stimmen der Menschen und Hunde,
Luna, sie lenkt in der Höh' nächtliches Rossegespann.
Zu ihr schaut' ich hinan, sah dann kapitolinische Tempel,
Welchen umsonst so nah' unsere Laren gegrenzt."

Und als ein anderer, als ein in künstlerischer Richtung Gereifter und Geläuterter, jetzt erst seines Dichterberufs und seiner Ziele vollkommen Bewußter kehrte er in die „nordische Heimat" zurück, „umgeben von einer höheren Weihe", wie J. v. Müller in seiner Gedenkrede sagt, „durch die freilich das blödere Auge nicht mehr durchzudringen und den eigentlichen Kern zu erkennen vermochte". „In Rom", sagt er selbst, „habe ich mich selbst zuerst gefunden, ich bin zuerst übereinstimmend mit mir selbst glücklich und vernünftig geworden" [1]). Was er von dort dem Herzog geschrieben: „Ich lege hier den Grund zu einer soliden Zufriedenheit und werde zurückkehrend mit einiger Einrichtung vieles thun können" [2]), sollte sich nun in seinem Leben, Schaffen und Wirken bewähren.

In seinem äußeren Leben „unter dem trüben Himmel, der alle Farben verschlingt", sollte ihm die Wirkung seines Aufenthaltes in Italien, seines Untertauchens in die antike Sinnesweise und Lebensauffassung vorerst freilich manche bittere Stunde verursachen. Seine nächsten Freunde, zu denen es ihn zuletzt so mächtig heimgezogen, fanden ihn kühler, fremder, konnten seine neue Weise nicht verstehen. Vergebens tritt die Mutter für ihn ein: „Daß mein Sohn gegen seine Freunde kalt geworden ist, glaube ich nicht, aber stellen Sie sich an seinen Platz, in eine neue Welt versetzt, in eine Welt, wo er von Kindheit an mit ganzem Herzen und ganzer Seele daran hing und den Genuß,

1) H. 24, 485.
2) Febr. 1787.

den er nun davon hat. Ein Hungriger, der lange gefastet hat, wird an einer gut besetzten Tafel, bis sein Hunger gestillt ist, weder an Vater und Mutter, weder an Freund noch Geliebten denken, und niemand wird's ihm übel nehmen" [1]). — Man wurde sich fremd, ehe man sich wieder aneinander gewöhnt hatte. Am schmerzlichsten empfand Goethe die Störung seines Verhältnisses zu Frau v. Stein. Seine Briefe aus Italien enthalten noch eine Menge der rührendsten Belege dafür, daß er in Augenblicken, wo seine Seele sich mit ganz andern Dingen füllt, sich doch noch der Selbsttäuschung hingiebt, nur in ihr zu leben, wobei er lange eines freundlichen, aufmunternden Wortes von ihrer Seite harren muß, die über sein Verschwinden aus der Heimat gekränkt, mit weiblichem Takte die notwendigen Folgen der Trennung vorausahnte. Ihrer gedenkt er auch, wenn er gegen Ende seines Aufenthaltes in Italien an den Herzog [2]) schreibt, es sei gefährlich, noch länger ohne den Umgang mit geprüften Freunden zu leben, „das Herz wird gar fremd, leicht kalt und frech, weil Liebe und Zutrauen selten angewandt ist". Auch versichert er ihn, seine größte Sorge sei Fritz, er komme nun in das Alter, wo die Natur sich zu regen beginne und da könnte leicht sein Leben verdorben werden. Wenn er auch über die Natur seiner Gefühle zu Frau v. Stein sich täuschen mochte, so kann es doch kaum einen herzlicheren Beweis ernster, sorgender Freundschaft geben. — Das sehnlichst erwartete Wiedersehen der beiden brachte nur Enttäuschung. Zu groß waren die inneren und äußeren Veränderungen, die Umgestaltungen, die beide durchgemacht hatten. Dem beschwichtigenden und mildernden Einfluß, den Frau v. Stein auf den Dichter geübt hatte, war dieser entwachsen, jener Erholungsstunden, in denen er von den Staatsgeschäften ermüdet, bei ihr vertraute Aussprache, befreienden Gedankenaustausch gesucht hatte, bedurfte er bei der vollkommenen Freiheit, die ihm der

---

1) 22. Februar 1788.

2) W. W. B. IV, 8, Nr. 2637, S. 334 f.

Herzog nun gewährte, nicht mehr, jenes Schmachten in ihrem Anblick, darin er einst das größte Glück empfand, stand ihm nicht mehr an. Ein unbewußtes Gefühl mochte dabei mitwirken, daß das Verhältnis ein ungesundes war. Seine Sinnlichkeit, lange in Schranken gehalten, war in Italien von neuem erwacht und machte ihre Rechte geltend. Und die Freundin war auch eine andere geworden. Kränklich, gealtert, verstimmt, empfing sie ihn, ohne Verständnis für das Opfer, das er gebracht, für die Sehnsucht, die ihn zu den Freunden im nebligen Thüringen zurückgeführt, mit Vorwürfen — und machte die Fortdauer ihrer Liebe von Bedingungen abhängig, die er nicht erfüllen konnte. Hätte sie doch mit Herders Gattin gedacht [1]: „Ich denke, er sei's wohl wert, daß man um ihn etwas leidet" und wäre sie imstande gewesen, mit Nachsicht seinen immer wieder versuchten Annäherungsversuchen entgegenzukommen, sich gründlich mit ihm auszusprechen — so wäre es zum völligen Bruch nicht gekommen. So fühlte sich denn Goethe bald in der alten, doch so lieb gewordenen, als die Stätte zehnjährigen Wirkens ihm ans Herz gewachsenen Heimat vereinsamt, und diese Vereinsamung wurde nach mancher Richtung nur noch fühlbarer, seit er seine „Gewissensehe" mit Christiane Vulpius geschlossen hatte. Das Charakterbild dieser Frau, wie es sich aus ihrem Briefwechsel uns nun vor Augen stellt, zeigt ganz andere Züge als jenes, das sich die große Mehrheit der Gebildeten im deutschen Publikum zum großen Teil auf Grund des Klatsches hochmütiger, eifersüchtiger und neidischer Hofdamen [2]) ausgemalt hat, der sich nur deshalb so weit verbreitete und auch in Briefe sonst hoch über dergleichen stehender Männer eingedrängt hat, weil Goethe in seiner vornehmen Weise es durchaus vermied, irgendwelche Rücksicht darauf zu nehmen oder gar in Auseinandersetzungen sich einzulassen. Fallen alle diese Verzerrungen und

1) Schöll-Fielitz II, 356.

2) Eine schöne Ausnahme machten in dieser Beziehung W. v. Humboldts.

Trübungen weg, so bleibt das Bild einer — wenn man unter Bildung harmonische, innere Gestaltung versteht — nichts weniger als ungebildeten, hingebenden und innigen, milden und bescheidenen Hausfrau, die voll Verehrung, Aufopferung und Dankbarkeit zu dem großen Gatten aufblickte, auch die berechtigtesten Prätensionen vermied, und, durch jedwede Stellung neben ihm und durch seine Liebe über alles beglückt, bestrebt war, ihm ein freundliches, behagliches Heim zu bereiten [1]). Trotzdem war und ist es tief zu beklagen, daß Goethe nicht bloß seiner Umgebung und seinen Zeitgenossen, die immerhin an dergleichen Erotica mehr gewöhnt waren, sondern seinem deutschen Volke für immer ein sittliches Ärgernis gab, indem er seinem Bunde mit Christiane die kirchliche Weihe erst nach einem siebzehnjährigen Zusammenleben geben ließ. Nur wenige sind in der Lage, aus genauerer Kenntnis ihrer Beziehungen dem tröstlichen Gedanken Raum zu geben, daß damit mehr die gesellschaftliche Sitte als die Sittlichkeit und mehr die kirchlichen Formen und Ordnungen als die christliche Idee der Ehe verletzt wurden. Dafür, daß es eine Ehe im wahren Sinne des Wortes war, die ihn mit Christiane verband, spricht unter anderem das Wort, womit er die Glückwünsche seiner Umgebung am Trauungstage beantwortete: „Sie ist immer meine Frau gewesen", sprechen die Zeugnisse von Achtung und Zartheit seiner Empfindungen für sie in den an sie gerichteten Briefen und Gedichten.

Vorerst freilich war in den Becher der Freude, die er an der Seite der Geliebten genoß, nach der er auch während der kürzesten Entfernung vom häuslichen Herde sich zärtlich zurücksehnt, manch bitterer Wermutstropfen gemischt. Das Verhältnis war ein Anlaß mehr, sich gegen die Gesellschaft abzuschließen. Aber nicht der einzige. Neben den Bitterkeiten, die er um deswillen zu schmecken

1) Eine zutreffende Charakteristik der Frau giebt das Schriftchen von C. W. Emma Brauns „Christiane v. Goethe geb. Vulpius. Leipzig, Friedrich, 1888." Doch läßt es Objektivität bezüglich der Frau v. Stein allzu sehr vermissen.

hatte, neben den ihm von seinen Freunden bereiteten Enttäuschungen waren es auch allgemeine Mißstände, die seine Tage trübten, seine Stimmung drückten, seine Schaffensfreudigkeit lähmten. Auch der politische und litterarische Himmel Deutschlands war bewölkt. Was jenseits des Rheins geschah, beengte ihm das Gemüt. Alles Revolutionäre, Gewaltsame war seiner auf ruhige, gesetzmäßige, notwendige Entwickelung angelegten Natur zuwider. Er vermißte in der Bewegung bestimmte, praktische Ziele und war nicht wenig um die Kontinuität der Kulturbestrebungen besorgt, die ihm vor allem am Herzen lagen [1]). So ist das Distichon zu verstehen:

> „Franztum drängt in diesen verworrenen Tagen, wie ehmals
> Luthertum es gethan, ruhige Bildung zurück.“

Dabei wußte er doch über den Parteien zu stehen. Wie er im „Bürgergeneral“ den Zeitschwindel der Niederen verspottet, so spricht er im „Großkophta“ der Entsittlichung der höheren Stände das Urteil.

Ebenso wenig wie die sozialen und politischen, behagten ihm die litterarischen Strömungen der Zeit. Was man in Deutschland immer noch bewunderte, was die „Genies“ hier hervorbrachten, war für ihn ein längst Überwundenes, und er erschrack vor dem Gedanken an den Zwiespalt seines geläuterten Kunstbewußtseins und des Zeitgeschmacks. Andererseits war man auch im Publikum über das enttäuscht, was Goethe aus Italien mitbrachte. Seine Produktion war auch dort schon keineswegs eine fruchtbare gewesen. Zu sehr war seine Seele mit dem Aufnehmen des Vielfältigen beschäftigt gewesen, das sich zudrängte, als daß er jene Muße und Ruhe hätte finden können, die die schöpferische Arbeit voraussetzt. „Ich ließ die Hände sinken und that nichts mehr“, damit bezeichnet er anschaulich das durstige Einsaugen der neuen gewaltigen Eindrücke. Doch erhielten „Iphigenie“ und

1) Harnack, Goethe in der Epoche seiner Vollendung. XXXII.

„Tasso" dort die dem Inhalt ebenbürtige Form, wurde „Egmont" vollendet; auch gingen allerlei Pläne durch seine Seele: in Rom eine „Iphigenie in Delphi", in Sicilien im Angesicht des Meeres unter den erquickenden Eindrücken der Odyssee eine „Nausikaa". Allein auch die nächsten Jahre nach der Rückkehr sind wieder an größeren poetischen Ganzen verhältnismäßig arm. Er ist mit der Herausgabe seiner „Gesammelten Werke", mit kunsttheoretischen und hauptsächlich mit naturwissenschaftlichen Studien durchwegs und sehr ernst beschäftigt. Er setzt sein Suchen nach der Urpflanze, nach dem Typus", danach die andern Pflanzen gebildet sind", fort und veröffentlicht die Ergebnisse seiner Untersuchungen in der Schrift „Die Metamorphose der Pflanze" (1790). Dann gingen seine naturwissenschaftlichen Studien auf die Gebiete der Optik, der Farbenlehre, der vergleichenden Anatomie, der Geologie, der Morphologie und der Meteorologie über. Sein Streben ging dabei, wie er an Jacobi schreibt, immer bestimmter darauf hin, „die allgemeinen Gesetze wie die lebendigen Wesen sich organisieren, näher zu erforschen und alles durch Simplifikation des Mannigfaltigen auf die Urgestalten oder Urphänomene zurückzuführen. Auch in jenem Gespräche, das ihn und Schiller einander näher brachte, bezeichnet er es als seine Weise, „die Natur nicht gesondert, sondern sie wirkend und lebendig aus dem Ganzen in die Teile strebend darzustellen. So ist seine Betrachtung keine zerstückelte, seine Naturfreude beruht nicht auf der äußeren Einzelschönheit als solcher, sondern im Genuß des durch die schöne Form durchscheinenden Lebens. Die Einheit in der Natur aber war der letzte Zielpunkt dieses wissenschaftlichen Strebens. „Ich fürchte den Vorwurf nicht", sagt er in dem Aufsatz „Der Granit", „daß es ein Geist des Widerspruchs sein müsse, der mich von Betrachtungen des menschlichen Herzens, des innigsten, mannigfaltigsten, beweglichsten, veränderlichsten, erschütterlichsten Teiles der Schöpfung zur Beobachtung des ältesten, festesten, tiefsten und unerschütterlichsten Sohnes der Natur geführt hat. Denn man wird mir gerne zugeben, daß alle natürlichen Dinge in

einem genauen Zusammenhange stehen, daß der forschende Geist sich nicht gerne von etwas Erreichbarem ausschließen läßt“ [1]).

Ja weil dadurch der Erforschung des Erreichbaren mehr Raum gegeben ward, begrüßte Goethe, der bisher die zeitgenössische Philosophie nahezu unbeachtet gelassen hatte, Kants „Kritik der reinen Vernunft“ mit achtungsvoller Freude. Nichts konnte ihm sympathischer sein als das Bestreben, der Schranken menschlicher Erkenntnis sich bewußt zu werden und für unser Denken unauflösbare Probleme als solche zu erkennen. Mit noch größerer Befriedigung las er die Kritik der Urteilskraft. Er fand darin eigene Anschauungen und Grundsätze wieder, nur auf einen festen begrifflichen Ausdruck gebracht. Anthropomorphismus und Teleologie hatte er ja längst schon als große Irrtümer der alten Weltanschauung erkannt. Und so konnte es ihm nur willkommen sein, Kant nachweisen zu sehen, daß es nur für die eigentümliche Beschaffenheit unseres Erkenntnisvermögens nicht möglich sei, über die Möglichkeit der Dinge und ihre Erzeugung anders zu urteilen, als wenn wir uns eine Ursache, die nach Absichten wirkt, hinzudächten, daß wir die Zwecke in der Natur nur hinzudächten als einen Leitfaden für die Urteilskraft, nicht aber als absichtliche beobachten oder objektiv darthun könnten.

„Hier sah ich“, sagt er von dem Buche [2]), „meine disparatesten Beschäftigungen nebeneinandergestellt, Kunst- und Naturerzeugnisse, eines behandelt wie das andere. Ästhetische und teleologische Urteilskraft erleuchteten sich wechselsweise. Das innere Leben der Kunst, sowie der Natur, ihr beiderseitiges Wirken war im Buche deutlich ausgesprochen. Die Erzeugnisse dieser zwei unendlichen Welten sollten um ihrer selbst willen da sein; was nebeneinander stand, wohl für einander, aber nicht absichtlich wegen einander. Meine Abneigung gegen die Endursachen war nun geregelt und gerechtfertigt.“

---

1) H. 33, S. CLXIV.
2) H. 34, S. 95.

Die persönliche Berührung mit einem andern Philosophen der Zeit, der ihm gemütlich nahe stand, mit Jacobi, wiederholte sich 1792 in Pempelfort und Münster. Es war Goethen wohlthuend nach der trüben Zeit der „Campagne in Frankreich“, die er übrigens auch nach seiner Art zur Bereicherung seines Geistes auszunützen gewußt hatte, wieder in einen traulichen Freundeskreis einzutreten: „Ich für meine Person singe den lustigsten Psalm Davids dem Herrn, daß er mich aus dem Schlamme erlöst hat, der mir bis an die Seele ging“ [1]). Wie von einem bösen Traume will er in der Heimat erwachen, der ihn zwischen Kot und Not, Mangel und Sorge, Gefahr und Qual, zwischen Trümmern, Leichen, Äsern und Scherbhaufen gefangen hielt. — Er kam durch Jacobi zunächst in den Kreis der Fürstin Gallizin und hatte, wie er gesteht, hier große Mühe gegen Jacobis individuelle, tiefe und schwer zu definierende Denkweise und gegen der Fürstin katholische Sinnesart, wie gegen beider Streben, ihn für ihre Gesinnungen zu gewinnen, von seinem Standpunkte aus sich Luft zu machen. Doch wurden diese Gegensätze in herzlicher Freundschaft überwunden [2]). Der vornehmste derselben dürfte Goethes feindselige Haltung gegen das historische Christentum und gegen namhafte Christen gewesen sein (vielleicht wurde geradezu Lavater genannt). Jacobi schmeichelte sich, diese Verstimmung gemildert zu haben [3]): „So daß zuletzt wenig fehlte, Du hättest, wie der Kämmerer in der Apostelgeschichte gesprochen: was hindert, daß ich getauft werde? Du gestandest zu von einem gewissen Christentum, daß es der Gipfel der Menschheit sei, wolltest, sobald Du wieder zuhause und einigermaßen in Ruhe wärest, von neuem die ganze Bibel lesen, und wenn ich Dein Heidentum dem Dir verhaßten Christentum, das ich auch nicht mochte, vorzog, so zogst Du hinwiederum Deinem eigenen Heidentum vor, was Du mein Christentum nanntest, ohne Dir dies jedoch aneignen zu können.“

---

1) An Herder, Luxemburg, den 16. Oktober 1792.

2) Campagne in Frankreich. H. 25, S. 127 ff.

3) Briefwechsel S. 273.

Auch die Unterhaltungen mit der geistvollen Fürstin Gallizin und ihrem Kreise mußten die tiefsten Proleme berühren. „Goethe spricht viel und gut“, schreibt W. v. Dohm in sein Tagebuch [1]), „tiefe Blicke über christliche Religion; überall tief eindringender Scharfsinn zugleich mit sehr viel Witz!“ Die bedeutendsten Punkte des Lebens und der Lehre kamen abermals zur Sprache, berichtet Goethe selbst über die letzte Fahrt mit der Fürstin [2]), „ich wiederholte mild und ruhig mein gewöhnliches Credo, auch sie verharrte bei dem Ihrigen“. Dabei wußte Goethe nach Schillers schönem und treffendem Ausdruck gar wohl „von allem die Blume des Dichterischen, so rein und so glücklich abzupflücken“. Er, der doch ein offenes Auge und das schärfste Urteil gegen Roms hierarchische Verdummungspolitik und gegen allen geschmacklosen Pomp und Widersinn in seinem Kultus bereit hatte, hat im Gebet Gretchens vor dem Muttergottesbilde wie in dem dies irae eben diesen Kultus in einer Weise verherrlicht, wie es vor ihm selbst ein katholischer Dichter nicht vermocht hatte. Auch wußte er durch seine lebendige Schilderung der römischen Kirchenfeste seine Zuhörer zu begeistern. Über seinen eigenen inneren Anteil an religiösen Dingen von der Fürstin, die von Jacobi darauf aufmerksam gemacht worden war, Goethe rücke mit seinen julianischen Gesinnungen nicht offen heraus, geprüft, antwortete er: „Ich stelle mich nicht fromm, ich bin es am rechten Orte; mir fällt nicht schwer, mit einem klaren, unschuldigen Blick alle Zustände zu beobachten und sie auch wieder so rein darzustellen.“

So erblickte sie in seinem mildern Auftreten in ihrer Gegenwart nicht Verstellung und Heuchelei, sondern zarte Schonung; sie erkannte in ihm den Faust, der sich mit Helena vermählt hat, die Verbindung deutschen Tiefsinns mit klassischer Schönheit, sie liebte ihn als einen herrlichen Menschen, „als eine der glänzendsten Offenbarungen der Urschöne, und diese ihre

1) Gespr. I, 138.

2) Campagne in Frankreich. H. 25, S. 161.

Liebe gründete sich auf den Glauben, daß er das Schöne in allen Gattungen und Arten, worin ihm dasselbe ansichtig wird, mit dem lebhaftesten, reichhaltigsten, feinsten Gefühl, das Mutter Natur ihm dafür gab, überall, nicht nur außer sich zu umfassen, sondern auch, soviel als er könne, durch Lebensähnlichkeit in sich zu bringen strebe und daß, was er nicht in sich zu bringen oder von sich zu entfernen strebe, sich seinem Auge nicht unter der Gestalt des Schönen zeige" [1]). — Und es läßt sich in der That kaum treffender und glücklicher zusammenfassen, was bisher als das Neue, Charakteristische dieser Lebensepoche in einzelnen Äußerungen und Andeutungen uns entgegentrat, als was uns in dem Obigen nahestehende Personen über sein geistiges Wesen berichten. Es ist etwas Heidnisches in ihn gekommen, eine antike Welt- und Lebensanschauung, eine kirchenfeindliche Rückflucht an den Busen der „unverfälschten" Natur — aber merkwürdig — Jacobi bezeugt es uns — es geht ihm dabei die Übereinstimmung mit dem tiefsten Gehalt des Christentums nicht völlig verloren.

Schon vor der italienischen Reise hatte er sich auf dem Wege befunden, seine theoretische und praktische Welt- und Lebensanschauung in ein gewisses System zu bringen, sich einen festen Standpunkt zu schaffen. Wir sehen ihn schon in Weimar fortwährend an der Klärung seiner Begriffe arbeiten, und das ist's, was ihm den Spinoza so anziehend macht, daß er bei ihm ein festgefügtes, durchsichtiges System findet. Das ist auf der italienischen Reise zum vollständigen Durchbruch gekommen, ja zur entschiedenen Herrschaft. Es ist eine Richtung, die wir füglich Rationalismus nennen können. Sie weist alles Unklare, alles bloß Empfundene, alles mystische Schwärmen ab und will das gesamte Wissen durchaus unter die Herrschaft klarer Begriffe

1) Düntzer, Goethes Leben, S. 458; vgl. Semler, Die Weltanschauung Goethes im ersten Teil des „Faust". Zeitschr. f. deutschen Unterricht III, 237.

stellen. Dieser Zug der Verständigkeit hatte im 18. Jahrhundert in Deutschland sich ins kahl Nüchterne verloren und einen oberflächlichen Charakter gewonnen in den seichten Aufklärern, die der junge Goethe so temperamentvoll bekämpft hatte. Kurze, kleine, enge Begriffe waren sein Maß gewesen. Aber es giebt auch für diese Richtung einen höheren Standpunkt, das Streben, alles, was dem menschlichen Geiste nahe gebracht wird, seinem Wesen nach zu begreifen und in begriffsmäßige Formen zu fassen. Und das ist der leitende Gesichtspunkt Goethes. Hand in Hand mit jener öden Nüchternheit in dem eng beschränkten Rationalismus ging ein einseitiges Betonen der Nützlichkeit. Verständigkeit und Nützlichkeit waren seine Schlagworte. Wovon sich nicht ein unmittelbarer Nutzen absehen ließ, das wies er ab. Eine so eng utilitaristische Richtung liegt nun einem Goethe sehr fern, allein der Zug auf das Praktische findet sich auch bei ihm. Wir können ihn durch den Ausdruck „Gestalten" bezeichnen. Begreifen und Gestalten soll Hand in Hand gehen, dieses durch jenes geleitet werden.

„Wilhelm Meister" ist recht eigentlich die Ausführung dieses Themas, und war bestimmt, diese beiden Grundrichtungen zum Ausdruck zu bringen. Wie aus der Unklarheit leidenschaftlicher Erregungen und Triebe, aus unklarer Neigung zu dieser oder jener künstlerischen Lebensbethätigung die Richtung auf eine klare, unter der Leitung der Vernunft stehende Auffassung des Lebens und aller seiner Verhältnisse und eine auf sie gegründete gestaltende Thätigkeit endlich gewonnen wird, das sollte er, wie wir sehen werden, darstellen. Es ist, als ob Goethe, daran schaffend, unter diesem Gesichtspunkt sein eigenes Leben noch einmal überblickt hätte. Damit stimmt durchaus zusammen, was in der folgenden Epoche den Hauptinhalt seines Verkehrs mit Schiller und den Gewinn beider daraus ausmacht: das künstlerische Schaffen unter die Leitung klar erkannter, begrifflich formulierter Prinzipien zu stellen. Die Welt des Gedankens war es, die sie zusammenführte, nicht das einzelne dichterische Einzelwerk, daran

der eine oder der andere arbeitete, und für Goethe war es ein großer Gewinn, daß Schiller eine ausgezeichnete Fähigkeit besaß, hierin für ihn geradezu leitend zu werden.

Dieser Zug zum Begreifen und Gestalten ist aber auch zugleich eine hervorstechende Erscheinung im religiösen Leben des 18. Jahrhunderts. Charakteristisch für die gesamte Zeit ist die Abwendung vom positiven Kirchentum und die Zuwendung zu einer reinen Vernunft- oder Naturreligion, d. h. zu einer Religion, hervorgegangen aus denkendem Erfassen, aufgebaut auf klare Begriffe, in deren Ausübung die Nützlichkeit, d. h. das praktisch Wirksame eine hervorragende Rolle spielt, und deren Kultus eigentlich alles abwies, was nicht irgendwie klar begriffen werden konnte. — Und auf diesem Wege kommt denn auch Goethe zu jener Abweisung des positiven Christen- und Kirchentums. In dem letzteren steckt viel Überliefertes, das als solches zunächst gar nicht ein begrifflich zu Verwertendes ist, ja oft der begrifflichen Analyse nicht Stand hält. Damit hängt auch die Einseitigkeit des Rationalismus, der Zug des Unhistorischen zusammen. Im geschichtlich Überlieferten ist so vieles, was sich nur durch gemütliche Potenzen ergreifen läßt. Es hängt so viel Mystisches, rein Gefühlsmäßiges damit zusammen, das vor dem Versuch, sich durchaus auf das eigene Begreifen zu stellen, nicht Stand hält. So hoch nun auch Goethes Art über der Flachheit und Plattheit des vulgären Rationalismus steht, so tritt jener unhistorische Zug doch auch deutlich genug darin hervor, ganz besonders in der weiteren Darstellung des „Wilhelm Meister". — Daraus ergiebt sich für den praktischen Theologen eine wertvolle Erkenntnis. Die Tendenz zu eigenem Begreifen und zum Abweisen dessen, was diesem nicht gemäß ist, ist etwas allgemein menschliches und durchaus berechtigt. Sie wird auch namentlich in den Kreisen der sogenannten Gebildeten immer wieder auftreten und erklärt uns auch heute die Stellungnahme eines großen Teils derselben gegen die Kirche. Sie finden zu vieles darin, was ihrem Denken und Empfinden anstößig ist, womit dasselbe sich nicht auseinander-

setzen kann, und das verleidet ihnen die überlieferten Formen der Religion, die sie historisch zu begreifen unfähig sind. So traurig nun ein solcher Zustand für das religiöse Leben der Gesamtheit ist, so erinnert er doch immer wieder daran, welch ein großes Glück es wäre, wenn es wieder dahin käme, daß die Gesamtheit einer Nation in gewissen religiösen Anschauungen und Formen sich vollständig heimisch fühlte, wenn der Gebildete dem kirchlichen Bekenntnis gegenüber sich nicht genötigt sähe, eine Art Übersetzungs- und Umsetzungsarbeit vorzunehmen, um sich das eine oder das andere von kirchlichen Lehrstücken und kultischen Einrichtungen zu assimilieren.

VII.

Begreifen und Gestalten im Bunde mit Schiller.

Das Jahr 1794 bezeichnet einen neuen Wendepunkt im Leben Goethes, den Anbruch einer Periode, die er selbst einen neuen Frühling genannt, der ihm durch und in der Freundschaft mit Schiller aufgegangen sei, und in dem alles froh nebeneinander keimte und aus „aufgeschossenem Samen und Zweigen" hervorging, und es ist wohl begreiflich, daß er diesen innigen Verkehr um so mehr als eine Erquickung seines Gemütes empfand, als er durch die Trübung des Verhältnisses zu Herder nach so mancher Richtung vereinsamt worden. Und doch war Schiller gerade durch diesen auf seinen neuen Freund in der günstigsten Weise vorbereitet worden. Bei seinem Besuch in Weimar (1787) hatte Herder ihm Goethen gepriesen als einen Mann, der dem größten Helden des alten Rom vergleichbar, vieles zugleich sein könne, und in allem mit seiner ganzen Ruhe wohne, groß als Künstler, noch größer fast im wirkenden Leben, am meisten zu verehren in seinem rein menschlichen Wesen, so daß Schiller aus seinen Worten den Eindruck einer Liebe empfing, die an Vergötterung streife. — Und doch sollte er selbst nach sieben Jahren in ganz ähnlicher Art die Summe der geistigen Existenz dieses Mannes ziehen, in dessen Umgebung niemand sich bewegen konnte, ohne sich mächtig angezogen zu fühlen. Der Freundschaftsbund, dessen Bedeutung

weit über das Persönliche hinausragt, dessen segensreicher Einfluß auf die Entwickelung des gesamten deutschen Geisteslebens niemandem mehr verborgen ist, hatte, wie wir oben schon angedeutet haben, seine Grundlage nicht in ihrer so sehr verschiedenen individuellen Anlage und Denkart, sondern in ihren beiderseitigen Bestrebungen im Begreifen und Gestalten. Je näher sie einander traten, desto mehr mußten sie auch die Macht der Persönlichkeit, mit der der eine auf den andern wirkte, anerkennen und aus der anfänglich kühlen und bedingten Anerkennung die neidloseste Hochachtung hervorgehen. Weit mehr aber als diese Gefühle verband sie die gemeinsame Aufgabe, daran sie zu arbeiten berufen waren, und die ernste und volle Hingebung an die Kunst. Beide erkannten in ihr eine Schwester der Religion, beiden war der Dienst des Schönen „ein ernsthaftes Geschäft, ruhend auf einer Art religiösen Sinnes“, der Menschheit Würde sehen sie „in des Künstlers Hand gegeben: sie sinkt mit ihm, mit ihm wird sie sich heben“. Beiden ist die Kunst aber auch „heiter“, während „das Leben ernst“ ist; „wahre Poesie kündigt sich dadurch an, daß sie als ein weltliches Evangelium durch innere Thätigkeit, durch äußeres Behagen uns von den irdischen Lasten zu befreien weiß, die auf uns drücken.“ Wenn der Schleier der Dichtung, der aus der Hand der Wahrheit stammt, in die Luft geworfen wird; sogleich „umsäuselt Abendwindes Kühle, umhaucht euch Blumenwürzgeruch und Duft, es schweigt das Wehen banger Erdgefühle, zum Wolkenbette wandelt sich die Gruft. Besänftiget wird jede Lebenshelle, der Tag wird lieblich und die Nacht wird helle“. Auf den Gegensatz ihrer Individualitäten weist jenes berühmte Abendgespräch hin, über welches Schiller an Körner berichtet. Was Schillern, dem Schüler Kants, eine Idee war, war dem Naturphilosophen Goethe eine Erfahrung. Goethe fand die Idee in der Wirklichkeit vor und hob sie daraus heraus; Schiller suchte sie außerhalb der Wirklichkeit in der Welt der Phantasie, der Reflexion, und trug sie in jene hinein. Goethe war, wie Carrière sagt, Realist in dem Sinne, daß er vom Besonderen

ausging, das Gelegentliche, das Persönliche zur allgemeinen Weihe erhob, Schiller Idealist in dem Sinne, daß er nach Trägern und Stoffen für die ihn beseelenden philosophischen Gedanken suchte, diese aber mit Realität sättigen und in lebensfähigen Charakteren ausprägen lernte.

Das erste größere Werk Goethes, das eine deutliche Spur dieser engen geistigen Beziehungen an sich trägt, ist der Roman: „Wilhelm Meisters Lehrjahre“. Seine philosophische Grundlage zeigt eine weitgehende Übereinstimmung mit jener Umbildung der Kantschen Ethik, wie sie Schiller in den von Goethe warm anerkannten Briefen über die ästhetische Erziehung versucht hat. In einem unsteten, schwärmerischen, künstlerisch-abenteuernden Jugendleben wird der Held zum Eintritt in die nüchterne Welt praktisch-sittlicher Bethätigung vorbereitet, ähnlich wie Faust erst über die Stufen wissenschaftlichen und künstlerischen Bestrebens zu der Höhe männlichen siegreichen Wirkens gelangt, auf der ihm im Hochgefühl unentreißbaren Erfolges das Wort entfährt: „Zum Augenblicke möcht' ich sagen: verweile doch, du bist so schön.“ Von den Brettern, die die Welt nur bedeuten, wird Wilhelm in das wirkliche Leben der Welt gewiesen, im thätigen Wirken für ein größeres Ganze Glück und Befriedigung zu suchen. Auf den religiösen Gehalt [1]), den das Werk nicht bloß wegen der in dasselbe eingefügten „Bekenntnisse einer schönen Seele“ oder sonstiger Einzelheiten, sondern seinem Gesamtcharakter nach besitzt, deuten schon die Worte hin, mit denen Goethe selbst es charakterisierte: „Es scheine nichts anderes sagen zu wollen, als daß der Mensch

1) Diesen spricht Novalis dem Roman völlig ab. „Wilhelm Meisters Lehrjahre sind gewissermaßen durchaus prosaisch und modern. Das Romantische geht darin zugrunde, auch die Naturpoesie, das Wunderbare. Das Buch handelt bloß von gewöhnlichen menschlichen Dingen, die Natur und der Mysticismus sind ganz vergessen, es ist eine poetisierte bürgerliche und häusliche Geschichte, das Wunderbare darin wird ausdrücklich als Poesie und Schwärmerei behandelt. Künstlerischer Atheismus ist der Geist des Buches.“ Schriften herausgegeben von L. Tieck und Fr. Schlegel. 4. Aufl. Berlin, Reimer, 1826, II, 135.

trotz aller Dummheiten und Verwirrungen, von einer höheren Hand geleitet, dennoch zum glücklichen Ziele gelange" [1]). Zugleich stellt der Roman nach einem treffenden Wort Hillebrands die Summe der Strebungen und Richtungen der menschlichen Gesellschaft während des 18. Jahrhunderts in poetischer Ziffer dar, auf daß hier der Mensch lerne Mensch zu werden, die Einzelpersönlichkeit und die Gesellschaft harmonisch sich bilde, Kunst und Leben eins werde. Die Inschrift im Saale der Vergangenheit „Gedenke zu leben" läßt sich als Grundgedanke des Werkes bezeichnen. Eine in ihrer Entwickelung sich selbst überlassene, aber doch von wohlwollenden Mächten im Geheimen überwachte und unmerklich geleitete Individualität findet zuletzt nach mancherlei Irrungen, die sie vertiefen, zur Selbsterkenntnis und Selbstbeherrschung führen, im Schaffen des täglichen Lebens, in der Erfüllung alltäglicher Pflichten die innere Befriedigung und das wahre Glück. Wilhelm Meister tritt, wie Schiller sagt, von einem leeren und unbestimmten Ideal in ein bestimmtes thätiges Leben, aber ohne die idealisierende Kraft dabei einzubüßen. Dieser moralische Gehalt des Romans veranlaßt einen Bunsen, ihn unter die Herolde der christlichen Wahrheit und Freiheit zu rechnen. — Die große Bedeutung des Wilhelm Meister für die Beurteilung der Stellung Goethes zum Christentum läßt sich hauptsächlich aus dem sechsten Buche, den „Bekenntnissen einer schönen Seele", und aus dem achten Buche erkennen.

Am 18. März 1795 schreibt Goethe an Schiller [2]): „Vorige Woche bin ich von einem sonderbaren Instinkt befallen worden, der glücklicherweise noch fortdauert. Ich bekam Lust, das religiöse Buch meines Romans auszuarbeiten, und da das Ganze auf den edelsten Täuschungen und der zartesten Verwechslung des Subjektiven und Objektiven beruht, so gehört mehr Stimmung und Sammlung dazu, als vielleicht zu einem anderen Teile. Und

1) Gespräche V, 135.

2) Briefwechsel. Cotta 1828. I, Nr. 57, S. 129.

doch wäre, wie Sie seinerzeit sehen werden, eine solche Darstellung unmöglich, wenn ich nicht früher die Studien nach der Natur dazu gesammelt hätte." — Goethe führt diese seine Zurückwendung zu einer spezifisch religiösen Periode seines eigenen Lebens, zu einem Stoff, der durchaus dem christlichen Gedanken- und Empfindungskreis angehört, auf einen Naturtrieb zurück. Mit Recht — denn die Natur fühlt das Extreme und sucht die Ausgleichung. Indem er jenem Triebe nachgiebt, nahen diese schwankenden Zustände wieder, und er sucht sie zu objektivieren. Bekanntlich ist das Buch eine freie Bearbeitung der Memoiren seiner mütterlichen Freundin, Fräulein v. Klettenberg. Sie ist mit dem zartesten, liebevollsten Verständnis für die feinsten Nüancierungen christlichen Innenlebens ausgeführt und entwirft das Bild einer „schönen Seele", d. h. eines ruhigen, in Gott gefaßten, von aller Schwärmerei freien Gemütes, das aber, zu viel mit sich selbst beschäftigt, durch sittliche und religiöse Ängstlichkeit gehindert wird, einem größeren Kreise den Segen zu bringen, den wenige Freunde aus näherem Umgang mit ihm gewinnen. Mit der Haupthandlung des Romans ist das Buch nur lose verknüpft. — Zutreffend antwortet Schiller auf die obige Mitteilung: „Auf das Gemälde, das Sie jetzt entworfen haben, bin ich nicht wenig neugierig. Es kann weniger als irgendein anderes aus Ihrer Individualität fließen, denn gerade dieses schien mir eine Saite zu sein, die bei Ihnen, und schwerlich zu Ihrem Unglück, am seltensten anschlägt. Um so erwartender bin ich, wie Sie das heterogene Ding mit Ihrem Wesen gemischt haben werden. Religiöse Schwärmerei ist und kann nur Gemütern eigen sein, die beschauend und müßig in sich selbst versinken, und nichts scheint mir weniger Ihr Kasus zu sein, als dieser. Ich zweifle keinen Augenblick, daß Ihre Darstellung wahr sein wird, aber das ist sie alsdann lediglich durch die Macht Ihres Genies und nicht durch die Hilfe Ihres Subjekts" [1]).

---

1) Gespräche I, 132.

In einem späteren Brief [1]) äußert er sich sehr zufrieden mit der Auffassung des Gegenstandes, besonders mit der Art, wie Goethe den stillen Verkehr der Person mit dem Heiligen in sich eröffne. „Der Übergang von der Religion überhaupt zu der christlichen, durch die Erfahrung der Sünde, ist meisterhaft gedacht.“ Doch befürchtet er, es seien die leitenden Ideen des Ganzen zu leise angedeutet und der Zusammenhang des Buches mit dem Ganzen des Romans dem Leser nicht fühlbar genug. „Ihr Bestreben“, fährt er fort, „durch Vermeidung der trivialen Terminologie der Andacht ihren Gegenstand zu purifizieren und gleichsam wieder ehrlich zu machen, ist mir nicht entgangen; aber einige Stellen habe ich doch angestrichen, an denen, wie ich fürchte, ein christliches Gemüt eine zu leichtsinnige Behandlung tadeln könnte.“ Die bei weitem charakteristischeste Stelle des Briefes aber lautet: „Ich finde in der christlichen Religion virtualiter die Anlage zu dem Höchsten und Edelsten und die verschiedenen Erscheinungen derselben im Leben scheinen mir bloß deswegen so widrig und abgeschmackt, weil sie verfehlte Darstellungen dieses Höchsten sind. Hält man sich an den eigentlichen

1) Briefwechsel I, 192 ff. Schiller stand schon seit seiner Jugendzeit auf dem damaligen Standpunkte Goethes. „Aus Christen Menschen“ zu werden war schon früh seine Losung, der Haß gegen das Kirchentum und die Priester war schon im Knaben im erzwungenen Umgang mit Zeloten erwachsen. Auch er wird oft ungerecht gegen das Christentum, das er von seinen Auswüchsen nicht zu trennen vermag. Mißtrauisch gegen die Bibel, deren Naivetät er nicht gelten läßt, fürchtet er in allem, was mit eigentlichem Bewußtsein geschrieben ist, einen Zweck und späteren Ursprung. Erst das Studium Kants bringt ihn dem Christentum wieder etwas näher. Am nächsten stand er dem Rationalismus und war entschiedener Protestant — trotz des absurden Versuchs, den Dichter des „Don Carlos“ und des „Tell“, den Geschichtschreiber des „Dreißigjährigen Krieges“ u. s. w. für den Katholicismus zu reklamieren. Vgl. Daumer, Schiller und sein Verhältnis zu den politischen und religiösen Fragen der Gegenwart. Mainz, Kirchheim, 1862. — Für das Verhältnis der Gebildeten zu Kirche und Bekenntnis ist charakteristisch der Brief Ch. G. Körners an seinen Sohn Theodor. Sämtl. Werke, herausgeg. von Streckfuß. Berlin, Nicolai, 1855. I, S. XXVII.

Charakterzug des Christentums, der es von allen monotheistischen Religionen unterscheidet, so liegt er in nichts anderem als in der Aufhebung des Gesetzes, des Kantischen Imperativs, an dessen Stelle das Christentum eine freie Neigung gesetzt haben will. Es ist also, in seiner reinen Form, Darstellung schöner Sittlichkeit oder der Menschwerdung des Heiligen, und in diesem Sinn die einzige ästhetische Religion." Goethe fühlt sich durch diese Bemerkungen ermuntert und erklärt sich mit den Gedanken über die christliche Religion „ganz einverstanden" und verspricht „das Christentum in seinem reinsten Sinne im achten Buche in einer folgenden Generation darzustellen, da die Freundin aus der Erscheinung des Oheims sich nur so viel zueigne, als in ihren Kram taugt". Wird durch die voraufgehenden Bemerkungen und durch die Thatsache, daß es die Bearbeitung der Selbstbekenntnisse des Fräulein v. Klettenberg ist, die Bedeutung des Buches anscheinend auf diejenige einer psychologischen Studie zurückgeführt, auf einen seiner Versuche, zur Lösung der großen Frage des Jahrhunderts „Was ist der Mensch?" einen neuen Beitrag zu liefern, so verlohnt es sich doch auch für unsern Zweck, bei dem „religiösen Buche" des Romans noch etwas zu verweilen. Es enthält manches, das zur Folie des religiösen Lebens der schönen Seele und ihres Urbildes gehört, darin der Bearbeiter selbst zu Worte kommt. Und schon die feine, seelenvolle Art, wie Goethe hier ein seiner Individualität fremdes religiöses Leben eines, bei aller Anmut der Gesamterscheinung, doch nicht völlig gesunden Gemütes zeichnet, hätte ihn vor dem Vorwurf bewahren sollen, er habe für die Wahrheit, darin dieses Innerleben wurzelt, wenig empfunden. Manche Fäden, die er in das Bild dieser Gestalt hineinspinnt, sind dem Gewebe des eigenen Lebens entnommen, sind ein Gemeinbesitz, den er mit Fräulein v. Klettenberg teilte. Andrerseits aber hat er allerdings neben das Kränkliche zugleich das Gesunde gestellt und dieses vorzüglich in der Gestalt des Oheims und in dem Verkehr desselben mit der Stiftsdame sich und seinen Verkehr mit deren Urbild angedeutet. — Es beruht

zweifellos mit auf eigener Erfahrung, was er die schöne Seele von ihrem Gebetsleben sagen läßt: „Wie der Wanderer in den Schatten eilt, so eilte meine Seele nach diesem Schutzort, wenn mich alles von außen drückte, und kam niemals leer zurück. ... Ich darf sagen, ich kam nie leer zurück, wenn ich unter Druck und Not Gott gesucht hatte. Es ist unendlich viel gesagt und doch kann und darf ich nicht mehr sagen. So wichtig jede Erfahrung in dem kritischen Augenblick für mich war, so matt, so unbedeutend, so unwahrscheinlich würde die Erzählung werden, wenn ich einzelne Fälle anführen wollte [1]). Wie glücklich war ich, daß tausend kleine Vorfälle zusammen, so gewiß, als das Atemholen Zeichen meines Lebens ist, mir bewiesen, daß ich nicht ohne Gott auf der Welt sei. Er war mir nahe, ich war vor ihm. Das ist's, was ich mit geflissentlicher Vermeidung aller theologischen Systemsprache mit der größten Wahrheit sagen kann." Und es ist die von ihm persönlich gesuchte und erreichte individuelle Freiheit, die er meint, wenn er die schöne Seele ausrufen läßt: „Wie sehr wünschte ich, daß ich mich auch damals ganz ohne System befunden hätte. Aber wer kommt früh zu dem Glück, sich seines eigenen Selbstes, ohne fremde Formen, in reinem Zusammenhang bewußt zu werden?" Und wieder ist's offenbar aus dem eigenen Herzen gesagt, wenn er im Gegensatz zu der Schreckbekehrung aus Furcht vor der Hölle die fromme Freundin erzählen läßt: „Ich sah wohl ein, wo ich unwürdig gewesen, und wußte auch, wo ich es noch war, aber die Erkenntnis meiner Gebrechen war ohne alle Angst. Nicht einen Augenblick ist mir eine Furcht vor der Hölle angekommen, ja, die Idee eines bösen Geistes und eines Straf- und Qualortes nach dem Tode konnte keineswegs in dem Kreise meiner Ideen Platz finden. Ich fand die Menschen, die ohne Gott lebten, deren Herz dem Vertrauen und

1) Man darf sich nur mancher Briefe aus dem ersten Jahrzehnt in Weimar erinnern, um zu erkennen, wie gewiß das aus Goethes eigener innerer Erfahrung stammt.

der Liebe gegen den Unsichtbaren zugeschlossen war, schon so unglücklich, daß eine Hölle und äußere Strafen mir eher für sie eine Linderung versprechen, als eine Schärfung der Strafe zu drohen schienen. Ich durfte nur Menschen auf dieser Welt ansehen, die gehässigen Gefühlen in ihrem Busen Raum geben, die sich gegen das Gute von irgendeiner Art verstocken und sich und andern das Schlechte aufdrängen wollen, die lieber bei Tage die Augen zuschließen, um nur behaupten zu können, die Sonne gäbe keinen Schein von sich. Wie über allen Ausdruck schienen mir diese Menschen elend! Wer hätte eine Hölle schaffen können, um ihren Zustand zu verschlimmern."

Man muß ferner an sein Verhältnis zu Lavater und an die Art, wie er seine Selbständigkeit wahrte, denken, wenn man das Geständnis liest: „Eine gewisse Freundin, der ich zuerst zu viel eingeräumt hatte, wollte sich immer in meine Angelegenheiten mengen; auch von dieser war ich genötigt, mich los zu machen, und einst sagte ich ihr ganz entschieden, sie solle ohne Mühe bleiben, ich brauche ihre Art nicht; ich kenne meinen Gott und wolle ihn ganz allein zu meinem Führer haben. Sie fand sich sehr beleidigt, und ich glaube, sie hat mir's nie ganz verziehen." Dabei war freilich der Unversöhnliche nicht Lavater, sondern Goethe. Und wenn von der vertiefenden Wirkung der Naturbeobachtung auf das religiöse Leben die Rede ist, wie diese die menschliche Seele in der Schöpfung wie im Paradiese umherführe und sie zuletzt den in der Abendkühle im Garten wandelnden Schöpfer aus der Entfernung ahnen lasse — was ist das anders als eine eigene Herzenserfahrung: „Wie gerne sah ich nunmehr Gott in der Natur, da ich ihn mit solcher Gewißheit im Herzen trug, wie interessant war mir das Werk seiner Hände und wie dankbar war ich ihm, daß er mich mit dem Atem seines Mundes hatte beleben wollen."

Mit tiefstem Verständnis, ergreifend für jeden empfänglichen Leser, spricht Goethe, so wenig er auch geneigt war, in dem menschlichen Busen das Ungeheuer zu sehen, daß sich darin er-

zeugen und ernähren kann, wenn eine höhere Kraft uns nicht bewahrt, über das Heil, das im Glauben an Christum der Welt aufgegangen: „Wie zu einem reinen Herzen gelangen? Die Antwort aus den symbolischen Büchern wußte ich wohl. Es war mir auch eine Bibelwahrheit, daß das Blut Jesu Christi uns von allen Sünden reinige. Nun aber bemerkte ich erst, daß ich diesen oft wiederholten Spruch noch nie verstanden hatte. Die Frage, was heißt das, wie soll das zugehen? arbeitete Tag und Nacht in mir sich durch ... Durch den Glauben, antwortet uns die Schrift. Was ist denn Glaube? Die Erzählung einer Begebenheit für wahr halten? Was kann mir das helfen? Ich muß mir ihre Wirkung, ihre Folgen zueignen können. Dieser zueignende Glaube muß ein eigener, dem natürlichen Menschen ungewöhnlicher Zustand des Gemütes sein. Nun, Allmächtiger! so schenke mir Glauben, flehte ich einst in dem größten Druck des Herzens, ich lehnte mich auf einen kleinen Tisch, an dem ich saß, und verbarg mein bethräntes Gesicht in meinen Händen. Hier war ich in der Lage, in der man sein muß, wenn Gott auf unser Gebet achten soll und in der man selten ist. Ja, wer nun schildern könnte, was ich da fühlte! Ein Zug brachte meine Seele nach dem Kreuze hin, an dem Jesus Christus einst erblaßte, ein Zug war es, ich kann es nicht anders nennen, demjenigen völlig gleich, wodurch unsere Seele zu einem abwesenden Geliebten zugeführt wird, ein Zunahen, das vermutlich viel wesentlicher und wahrhafter ist, als wir vermuten. So nahte meine Seele dem Menschgewordenen und am Kreuz Gestorbenen, und in dem Augenblicke wußte ich, was Glaube war. Das ist Glaube! sagte ich und sprang wie halberschreckt in die Höhe. Ich suchte nun meiner Empfindung, meines Anschauens gewiß zu werden, und in kurzem war ich überzeugt, daß mein Geist eine Fähigkeit, sich aufzuschwingen, erhalten habe, die ihm ganz neu war" [1]).

---

1) H. 17, 372 ff. Vgl. die Briefe des jungen Goethe aus Straßburg.

Der Gegensatz zwischen dem Standpunkt Goethes in dieser Lebensperiode und dem der schönen Seele tritt am deutlichsten hervor in den Worten des Oheims: „Man thut nicht wohl der sittlichen Bildung einsam, in sich selbst verschlossen, nachzuhängen; vielmehr wird man finden, daß derjenige, dessen Geist nach einer moralischen Kultur strebt, alle Ursache hat, seine feinere Sinnlichkeit zugleich gut auszubilden, damit er nicht in Gefahr komme, von seiner moralischen Höhe herabzugleiten, indem er sich den Lockungen einer regellosen Phantasie übergiebt und in den Fall kommt, seine edlere Natur durch Vergnügen an geschmacklosen Tändeleien, wo nicht an etwas Schlimmerem herabzuwürdigen." Der Rat beruht durchaus auf dem Zuge seiner Natur, Ethisches und Ästhetisches in Einklang zu setzen. Der an der Anschauung der Antike zur Überzeugung durchgedrungene Dichter, daß auch in der Kunst eine Art Fleischwerdung des Göttlichen gegeben sei, verlangt auch von dem Christentum, das seinem gesamten Wesen nach universell ist, daß es sich auch diese Seite der Offenbarung Gottes aneigne, um den ganzen Menschen zum Heil zu führen, und erblickt im Gegensatz zum gröberen Pietismus, der die Kunst verachtet, wo sie nicht Stoffe der heiligen Geschichte behandelt, in dem Geist der Antike in tieferem Sinne eine Vorahnung der Grundlehren des Christentums. Darum läßt er den Oheim der in zu engem Abschluß befangenen Nichte, um ihr den Blick für eine weitere Anschauung des Göttlichen aufzuschließen, vorstellen: „Wenn wir es uns als möglich denken können, daß der Schöpfer der Welt selbst die Gestalt seiner Kreatur angenommen und auf ihre Art und Weise sich eine Zeit lang auf der Welt befunden habe, so muß uns dieses Geschöpf schon unendlich vollkommen erscheinen, weil sich der Schöpfer damit so innig vereinigen konnte. Es muß also im Begriff des Menschen kein Widerspruch mit dem Begriff der Gottheit liegen und wenn wir auch oft eine gewisse Unähnlichkeit und Entfernung von ihr empfinden, so ist es doch desto mehr unsere Schuldigkeit, nicht immer wie der Advokat des bösen Geistes, nur auf die Blößen und Schwächen unserer Natur zu

sehen, sondern eher alle Vollkommenheiten aufzusuchen, wodurch wir die Ansprüche unserer Gottähnlichkeit bestätigen können". Von diesem Standpunkte einer optimistischen Anthropologie bleibt ihm „des Menschen größtes Verdienst, wenn er die Umstände so viel als möglich bestimmt und sich so wenig als möglich von ihnen bestimmen läßt. Das ganze Weltwesen liegt vor uns wie ein großer Steinbruch vor dem Baumeister, der nur dann den Namen verdient, wenn er aus diesen zufälligen Naturmassen, ein in seinem Geiste entsprungenes Urbild mit der größten Ökonomie, Zweckmäßigkeit und Festigkeit zusammenstellt. Alles außer uns ist nur Element, ja, ich darf wohl sagen, auch alles an uns; aber tief in uns liegt diese schöpferische Kraft, die das zu erschaffen vermag, was sein soll, und uns nicht ruhen läßt, bis wir es außer uns oder an uns, auf eine oder die andere Weise dargestellt haben" [1]).

Zu dieser Verwirklichung des Ideals, die allerdings nur der mit sich selbst und mit Gott eins gewordene Mensch vollbringen kann, fordert Goethe daher vor allem Ernst, Beschränkung auf nahe und bestimmte Zwecke und von jedem Thätigkeit. „Thätig zu sein ist des Menschen erste Bestimmung und alle Zwischenzeiten, in denen er auszuruhen geneigt ist, sollte er anwenden, eine deutliche Erkenntnis der äußerlichen Dinge zu erlangen, die ihm in der Folge abermals seine Thätigkeit erleichtert" [2]).

Die in That umgesetzte christliche Gesinnung ist in Natalien gezeichnet, auf deren Gestalt sich im achten Buch alle Lichtstrahlen von allen Seiten vereinigen. Schon in den Bekenntnissen ist auf ihren Drang, Hilfsbedürftigen, Notleidenden zu helfen, den Nächsten nützlich zu sein, hingedeutet. „Man sah nicht leicht eine edlere Gestalt, ein ruhigeres Gemüt und eine immer gleiche, auf keinen Gegenstand eingeschränkte Thätigkeit. Sie war keinen Augenblick ihres Lebens unbeschäftigt, jedes Geschäft ward unter ihren Hän-

1) H. 17, 382 ff.
2) Ebend. 392.

den zur würdigen Handlung.“ Liebe im höchsten Sinne des Wortes ist ihr Wesen, und wozu sie schon in der Jugend geneigt, daran hat sie im reifen Alter festgehalten. Gewöhnt, überall die Bedürfnisse der Menschen zu sehen und von dem unüberwindlichen Verlangen erfüllt, sie auszugleichen, gesteht sie in dem bedeutsamen Gespräch mit Wilhelm, das diesem die ganze Tiefe ihrer Seele enthüllt, ihre angenehmste Empfindung sei noch, wenn sich ihr ein Mangel, ein Bedürfnis in der Welt darstelle, sogleich im Geiste einen Ersatz, ein Mittel, eine Hilfe zu finden. „Sah ich einen Armen in Lumpen, so fielen mir die überflüssigen Kleider ein, die ich in den Schränken der Meinigen hatte hängen sehen; sah ich Kinder, die sich ohne Sorgfalt und ohne Pflege verzehrten, so erinnerte ich mich dieser oder jener Frau, der ich, bei Reichtum und Bequemlichkeit Langeweile abgemerkt hatte; sah ich viele Menschen in einem engen Raume eingesperrt, so dachte ich, sie müßten in die großen Zimmer mancher Häuser und Paläste einquartiert werden.“ — Zu der Zeit, da Mignon in ihre Obhut kommt, hat sie denn auch eine Anzahl Mädchen um sich, deren Erziehung zum Guten und Rechten ihr Herzenssache ist. In ihren Erziehungsgrundsätzen haben wir diejenigen Goethes zu erkennen. Hier hat er die notwendige Korrektur zu den wunderlichen Maximen des Oheims und des Abbés angebracht, deren Wahrheitskern offenbar in der Forderung liegt, überall an die Individualität, ihre angeborene Anlage und ihre Neigungen anzuknüpfen, die wirksamsten Mittel wahrer Bildung, welche die Natur in diesen andeutet, nicht zu zerstören, und „statt aufs Ende hinzuweisen, schon auf dem Wege zu beglücken“. Während sie aber dabei zu dem bedenklichen, allzu naturalistischen Grundsatz gelangen, ein Kind, ein junger Mensch, die auf ihren eigenen Wegen irren, seien ihnen lieber, als manche, die auf fremdem Wege recht wandeln, gesteht Natalie ausdrücklich, es sei gegen ihre Gesinnung, jede Natur sich selbst ausbilden, die Ihrigen suchen und irren, Mißgriffe thun, sich glücklich am Ziele finden oder unglücklich in der Irre verlieren zu lassen. „Wer nicht im

Augenblicke hilft", sagt sie, „scheint mir nie zu helfen; wer nicht im Augenblicke Rat giebt, nie zu raten. Ebenso nötig scheint es mir, gewisse Gesetze auszusprechen und den Kindern einzuschärfen, die im Leben einen gewissen Halt geben. Ja, ich möchte beinahe behaupten: es sei besser nach Regeln zu irren, als zu irren, wenn uns die Willkür unserer Natur hin- und hertreibt, und wie ich die Menschen sehe, scheint mir in ihrer Natur immer eine Lücke zu bleiben, die nur durch ein entschieden ausgesprochenes Gesetz ausgefüllt werden kann."

So ist Natalie eine Geistesverwandte Iphigeniens, ein Musterbild edler Weiblichkeit, die, in dem ihr von der Natur angewiesenen Kreise, einer Elisabet Fry und Amalie Sieveking im Charakter nicht unähnlich, in segensreicher Liebesthätigkeit Befriedigung sucht und findet. Sie hat die Einseitigkeit der „schönen Seele", ihrer Tante überwunden, die zwar „ihr sittliches Wesen mit sich selbst und ihrem höchsten Wesen übereinstimmend zu machen gesucht" hatte, über diesen seelischen Eigensorgen aber zu der liebevollen Pflege und sittlichen Erhebung der Nächsten nicht gelangt war. Die That ist und bleibt also auch hier die Philosophie Goethes. Jenes Christentum ist ihm „das reinste und edelste", das über das stille Innenleben des Individuums, über die beschauliche Selbstbespiegelung, über den verfeinerten Egoismus eines in sich selbst versunkenen Gemütes hinauswächst zu rüstigem Schaffen und Wirken, dem dann der Segen von oben von selbst zufallen muß. Daß bei diesem Drang, nach außen thätig zu sein, die Innenwelt selbst nichts verlieren dürfe, geht aus dem Ausruf Wilhelms hervor: „Was hilft es mir, gutes Eisen zu fabrizieren, wenn mein eigenes Innere voller Schlacken ist und was ein Landgut in Ordnung zu bringen, wenn ich mit mir selbst uneins bin!" Zum Schlusse hat es auch bei ihm mit den unfruchtbaren Schwärmereien, mit dem geschäftigen Müssiggang eines zwecklosen Dilettierens auf einem Kunstgebiet, zu dem ihm die Begabung fehlt, und mit allem Grillenfangen ein Ende. Das Leben stellt ihm größere, ernstere Aufgaben, weist ihn auf das Nächste. So

hat Goethe auch auf die Frage, wie man sich selbst kennen lerne, die Antwort: „Durch Betrachten niemals, wohl aber durch Handeln. Versuche deine Pflicht zu thun und du weißt gleich, was an dir ist“, und als die Pflicht bezeichnet er die Forderung des Tages [1]). Auf diese Pflicht weisen im Romane unter anderem auch die Chöre bei der Totenfeier Mignons zurück. „Schreitet ins Leben zurück“, mahnen sie, da das schöne Gebild der Vergangenheit in die Tiefe versenkt worden, „nehmet den heiligen Ernst mit hinaus, denn der Ernst, der heilige, macht allein das Leben zur Ewigkeit!“

So gewiß das auch nicht heidnische, sondern christliche Lebensideale sind, Goethe fährt doch fort, sich, immerhin in halbem Ernst, einen Heiden zu nennen und es ist kein Zweifel, daß er jeder kirchlichen Formulierung christlichen Glaubens gegenüber sich wie einst Lavater gegenüber erklärt hätte, daß er „zwar kein Widerchrist, kein Unchrist, aber doch ein decidierter Nichtchrist sei“. Bei vollkommener Anerkennung der hohen ethischen Würde des Christentums und der auf seinem Boden erwachsenen Liebesthätigkeit eine fortdauernde Abneigung gegen das Ringen und Streben nach Klarheit über die christlichen Heilswahrheiten, worin er nur ein zweckloses Grübeln sieht und nicht nur kein Bedürfnis nach Erbauung im kirchlichen, öffentlichen Gottesdienst, in gemeinsamem Gesang und Gebet, sondern ein ausgesprochener Widerwille gegen die damalige Kirche und die gesamte durch sie vermittelte Kultur! Beachtenswert sind auch inbezug auf das Letztere gewisse Eigentümlichkeiten im „Wilhelm Meister“. — Eine hervorragende Stellung nimmt ein Abbé ein, allein dieser steht durchaus auf interkonfessionellem Standpunkte. Auch werden hier schon jene merkwürdigen symbolischen Handlungen eingeführt, denen dann in den Wanderjahren ein so breiter Raum angewiesen wird. Sie weisen auf das unausrottbare Bedürfnis religiös-symbolischer Handlungen hin, erinnern an den Gottesdienst des Knaben

1) Sprüche Nr. 2. 3. H. 19, S. 20.

Goethe, der sich schon auf seine Weise Gott zu nähern suchte und sollen auch hier die Kultusformen der christlichen Kirche ersetzen. Sie spiegeln einen Zug wieder, der durch das 17. und 18. Jahrhundert hindurch geht, schon in Tolands „Pantheistikon“ aus dem Jahre 1720 auftritt und dann in den Zeremonieen und Katechismen des Freimaurerordens scharf hervortritt [1]).

Die ablehnende Haltung Goethes gegen die heiligen Handlungen der Kirche geht auch aus folgenden Zeugnissen hervor. Im Jahre 1796 schreibt er an Schiller: „Zur Taufe [von dessen Söhnchen] hätte ich mich ungebeten eingestellt, wenn mich diese Zeremonieen nicht gar zu sehr verstimmten“, und ähnlich im Jahre 1801, da er von einem befreundeten Buchhändler bei einem Mädchen zu Gevatter gebeten wird: „Wenn ich bedenke, wie wenig mein Zeugnis in der christlichen Kirche bedeuten kann, so muß ich ein weiteres Raisonnement Ihnen eben ganz anheimstellen, inwiefern Sie mich zu einem solchen Akte einladen dürfen“ [2]).

In dem großen Xenien-Strafgericht, das er mit Schiller über alles Mittelmäßige und Abstruse abhielt, kommen die ehemaligen Freunde, die ihren christlichen und kirchlichen Standpunkt entschieden behaupteten und betonten, Stolberg und Lavater, schlecht weg. Auf den ersteren gehen die Epigramme:

„Christlicher Herkules! Du erstickteſt so gerne die Riesen,
Aber die heidnische Brut steht, Herkuliskus, noch fest!“

„Als du die griechischen Götter geschmäht, da warf dich Apollo
Von dem Parnasse: dafür gehst du ins Himmelreich ein!“ [3])

---

1) Hettner, Litteraturgesch. des 18. Jahrh. I, 179 ff. 231 ff.

2) Gothe-Jahrbuch IX, 78.

3) Stolberg gab im Jahre 1796 eine Übersetzung auserlesener Gespräche des Plato heraus. In der Vorrede rief er Christum an und pries Plato als Mitgenossen christlicher Offenbarung. Scharf äußert sich hierüber Schiller: „Die Stolbergische Vorrede ist wieder etwas Horribles. So eine vornehme Seichtigkeit, eine anmaßungsvolle Impotenz und die gesuchte, offenbar nur gesuchte Frömmelei — auch in einer Vorrede zu Plato Jesum Christum zu loben!“ — Goethe schrieb eine Rezension über das Buch und fand in der Zuschreibung einer speziellen Offenbarung an Männer, die auch außerhalb

Auf Lavater, der in der That im Drange, in unmittelbarste Verbindung mit dem Unendlichen, mit den dunklen, geheimnisvollen Mächten der Natur zu treten, Beziehungen mit den übelberüchtigten Wundermännern Gaßner, Meßmer, Cagliostro, die damals die Welt mit ihren Künsten aufregten und verführten gesucht, ist das Distichon zu beziehen:

„Schade, daß die Natur nur einen Menschen aus dir schuf,
Denn zum würdigen Mann war und zum Schelmen der Stoff."

Allmählich weicht jedoch diese Schroffheit größerer Milde. So schreibt Goethe 1800 an Jacobi: „Sonst machte mich mein Haß gegen Schwärmerei, Heuchelei und Anmaßung oft gegen das wahre, ideale Gute im Menschen ungerecht. Auch hierin, wie über manches andere, belehrt uns die Zeit, und man lernt, daß wahre Schätzung nicht ohne Schonung sein kann. Seit der Zeit ist mir jedes ideale Streben lieb und wert und Du kannst Dir denken, wie mich der Gedanke an Dich erfreuen muß, da Deine Richtung eine der reinsten ist, die ich je gekannt."

Nicht mehr so schroff ablehnend, aber doch immer noch kühl objektiv stellt sich Goethe nun kirchlichen Bräuchen und Handlungen gegenüber. Im Jahre 1802 soll sein August konfirmiert werden. Herder nahm sich freundschaftlich der Sache an, was dem Verhältnisse zwischen den beiden alten Freunden wieder für einige Zeit einen höhern Grad von Wärme verlieh. „Du willst", schreibt ihm Goethe bei dieser Gelegenheit, „die Gefälligkeit haben, meinen Sohn in die christliche Versammlung einzuführen auf eine liberalere Weise, als das Herkommen vorschreibt. Ich danke Dir dafür herzlich und freue mich, daß er den für Kinder immer apprehensiven Schritt an Deiner Hand auf eine Weise macht,

---

eines gewissen Religionskreises stehen und „dennoch vernünftige und gute Menschen" sind, die Meinung solcher, die sich gerne Vorrechte wünschen und zuschreiben, denen der Blick über Gottes große Welt, die Erkenntnis einer allgemeinen, ununterbrochenen und nicht zu unterbrechenden Wirkung nicht behagt, die vielmehr um ihres lieben Ichs, ihrer Kirche und Schule willen Ausnahmen und Wunder für ganz natürlich halten. H. 29, S. 485.

die mit seiner gegenwärtigen Bildung zusammentrifft." Er nahm auch persönlich an dem Unterricht teil. „Ich habe", so erzählt er 1805 einem jungen Theologen, „selbst zugehört und auf den Lehrgang geachtet. Licht und Finsternis, Gutes und Böses im Menschen, in Zwiespalt und in Mischung, war die Grundlage. Dann folgte die Lehre von des Menschen Freiheit und Sittlichkeit als Bestimmung und seine Hilfsbedürftigkeit. Daraus ward die Notwendigkeit der Erlösung und Beseligung dargethan und diese als in Jesu erschienen nachgewiesen. Was mir dabei sehr gefiel, war, daß alles dem Konfirmanden so hingehalten und überall so klar dargestellt wurde, daß er immer selbst das Rechte erkennen und bei sich selbst feststellen konnte. Es war eine Vollständigkeit, welche keinen Fehlgriff oder Zweifel aufkommen ließ; überall stand die Frage vor ihm: ob er dem Lichte oder der Finsternis angehören wollte." [1])

Aus demselben Jahre ist ein Gespräch bemerkenswert, das er über Luthers Tischreden — während seiner Rekonvalescenz nach schwerer Erkrankung — mit dem jungen Voß hielt, der ihm daraus vorgelesen. „Das ließ er sich gefallen eine Stunde lang", erzählt dieser, „aber da fing er auch zu wettern und zu fluchen an über die verfluchte Teufelsimagination unseres Reformators, der die ganze sichtbare Welt mit dem Teufel bevölkerte und zum Teufel personifizierte. Bei der Gelegenheit hielt er ein schönes Gespräch über die Vorzüge und Nachteile der Reformation und über die Vorzüge der katholischen und protestantischen Religion. Ich gab ihm vollkommen recht, wenn er die protestantische Religion beschuldigte, sie hätte dem einzelnen Individuum zu viel zu tragen gegeben. Ehemals konnte eine Gewissenslast durch andere vom Gewissen genommen werden; jetzt muß sie ein belastetes Gewissen selbst tragen und verliert darüber die Kraft, mit sich selbst wieder in Harmonie zu kommen. Die Ohrenbeichte, sagte er, hätte dem Menschen nie sollen genommen werden." Die Äußerungen sind

1) Gespräche II, 15.

nach manchen Richtungen hin merkwürdig und auffällig. Von dem Teufel hatte doch Goethe selbst im „Faust“ ausgiebigsten Gebrauch gemacht [1]). Woher ferner der grobe Irrtum bezüglich der Ohrenbeichte, die der Protestantismus dem Menschen „genommen“ haben soll, während er doch in Wahrheit aus einer allgemeinen Verpflichtung dazu ein freies Recht gemacht hat, vor dem Seelsorger das belastete Herz auszugießen. Hatte er doch selbst, als Knabe, dieses Recht nützen dürfen. Und wie stimmt nun gar der Vorwurf, die protestantische Religion habe dem Einzelnen zu viel zu tragen gegeben mit seiner Zufriedenheit mit einem Unterricht, der alle andere Mittlerschaft, als die Jesu ausschließt und mit der Thatsache, daß der Grundzug seines Wesens immer die vollkommenste Selbständigkeit gewesen? Es ist kein Zweifel, das Gespräch kann nicht ernst zu nehmen sein. Es ist eine Äußerung von Geistreichigkeit, ein Spiel des Witzes in der Art, wie etwa Lotze in seinem Mikrokosmos es einmal unternimmt, die Menschenfresserei zu rechtfertigen und zu empfehlen. Goethe hat sich auch damals dem Protestantismus viel näher gefühlt, als dem zu moralischer Unselbständigket verlockenden Katholicismus. Es ist ein Mißverständnis, wenn man das Xenion: „Franztum drängt in diesen verworrenen Tagen wie ehedem Luthertum es gethan, ruhige Bildung zurück“ als einen Angriff auf die Reformation auffaßt. Es gilt nicht der großen weltgeschichtlichen That Martin Luthers, sondern jenen unseligen, ungeschichtlichen und unphilosophischen, und also doch auch wohl untheologischen und unevangelischen dogmatischen Ausführungen, in welche Luther, in der zweiten Hälfte seines Lebens einigermaßen selbst schon, zu seiner und Melanchthons Plage, hineingetrieben wurde und welche dann die Lutherschen Scholastiker ausbildeten und als „Bekenntnis“ geltend zu machen strebten [2]).

---

1) Drei Jahre darauf erklärte er selbst in der Farbenlehre in trefflicher, psychologischer Analyse Luthers Teufelimagination. H. 36, 108.

2) Briefe Schillers an Meyer. Briefwechsel zwischen Schiller u. Goethe. 3. Ausg. Stuttgart, Cotta, 1870. I, Nr. 347 ff.

Die Xenien hatten, wenn sie auch wie ein Schlag ins Kohlenfeuer nach allen Richtungen sprühten und zündeten und als Abbild der Geistesgeschichte ihrer Zeit bleibenden Wert haben, doch zunächst nur negative Wirkungen erzielt. Ein frisches, gemeinsames Schaffen der Weimarer Dioskuren sollte nun der Nation echte Kunstwerke liefern und an Stelle des durch die Xenien niedergerissenen, morschen, einen neuen monumentalen, ewigen Bau aufführen. — Hatte der antike Humanismus, wie er in den Elegieen „Alexis und Dora", „Amyntas", „Der neue Pausias" ausgeprägt ist, seinen Anteil an dieser Arbeit, so steht doch „Hermann und Dorothea" als eine Verherrlichung des Reinmenschlichen, Sittlichen, im engeren Sinne der Familie, der Grundlage aller christlichen Kultur, durchaus auf christlichem und deutschem Boden. Ein „Heide" konnte solch ein Werk nicht schaffen. Schon die tiefe Innerlichkeit der Liebe zwischen Hermann und Dorothea, gleich weit entfernt von den beiden Extremen unverhüllter und unbefangener griechischer Sinnlichkeit wie mondscheinartiger Sentimentalität, konnte nur der inneren Erfahrung eines Herzens erwachsen, dessen Kultur nicht einseitig auf den Idealen des heidnischen Altertums ruhte. Daß aber auch dieses Gedicht aus innerer Erfahrung erwuchs, daß es ein „Gelegenheitsgedicht" ist, daß eine ganze Reihe eigener, äußerer Erlebnisse des Dichters daraus durchschimmert und daß als die Urbilder zu dem Liebespaare Goethe selbst und Elisabeth Schönemann, in der weibliche Anmut mit tapferer, männlich-kräftiger Gesinnung und seltener Energie sich verband, anzusehend sind, kann als zuverlässig nachgewiesen betrachtet werden [1]). Es liegt darin zugleich die natürlichste Erklärung dafür, daß Goethe beim Vorlesen des Gesprächs zwischen Hermann und der Mutter am Birnbaum — der Thränen sich nicht erwehren konnte und die Worte ausrief: „So schmilzt man bei seinen eigenen Kohlen!" [2]). In dem

1) Vgl. Bielschowsky, Die Vorbilder zu Hermann und Dorothea. Pr. Jahrb. LX, 335 ff.

2) Gespräche I, 186.

Pfarrer hat Goethe den Geistlichen nach seinem Herzen geschildert. Es ist für Goethes damalige Stellung zu den christlichen Konfessionen bezeichnend, daß das Dogmatische so sehr zurücktritt, daß im ganzen Gedicht kein Anhaltspunkt dafür gegeben wird, ob wir ihn als einen katholischen oder protestantischen Geistlichen uns vorzustellen haben. Er erscheint immer nur als ein weiser und milder Diener nicht irgendeiner Kirche, sondern Gottes, der als eine Zierde der Stadt Leben und Religion miteinander zu verknüpfen und auszugleichen bemüht ist, neben den heiligen Schriften auch die besten weltlichen kennt, um die ersteren nicht als tote Masse, sondern im allgemeinen Kulturverständnis begreifen zu können und so befähigt zu sein, Leben in den religiösen Inhalt und Inhalt in das religiöse Leben zu bringen: „Dieser kannte das Leben und kannte der Hörer Bedürfnis." Es ist das Musterbild des der guten Aufklärung vorschwebenden Geistlichen: ein Prediger, der als ein rechter „Herr Vater" mit seinen Gemeindegliedern herzlich verkehrt, und, seine Würde unter allen Umständen bewahrend, überall tröstet, erhebt, heiligt. Der Zweck des Lebens ist das Leben selbst, dabei bleibt Goethe auch hier. Das Unglück des Lebens, so läßt er diesen Pfarrer lehren, ist eine Schule des Glaubens und der Gotteserkenntnis. Im Elende erst erkennt man Gottes Hand und Finger recht; nur der Glückliche glaubt nicht, daß noch Wunder geschehen. Die Gefahr erst öffnet dem Menschen die Augen für den Himmel und weckt das Vertrauen auf eine schützende, helfende Hand von oben: „Darum haltet am Glauben fest und an dieser Gesinnung, denn sie macht im Glücke verständig und sicher, im Unglück reicht sie den schönsten Trost und belebet die herrlichste Hoffnung." So ist der Pfarrer der Vertreter jenes „Christentums im reinsten Sinne", das Natalie im „Wilhelm Meister" vertritt, d. i. eines thätigen, ins alltägliche Leben fruchtbar eingreifenden, auch das Gewöhnliche hebenden und verklärenden Christentums, das Goethe zu seiner Zeit in der Wirklichkeit nirgends finden zu können glaubte.

Die Beschäftigung mit dieser Dichtung, die den zeitgenössischen Leser aus dem Gewimmel der Nationen, der Revolution und Volkswillkür in die Tiefen des menschlichen Herzens zurückführen wollte, war Goethe eine heilige und ernste Beschäftigung, nicht etwa nur ein leichtes Phantasiespiel mit dichterischen Bildern. „Die Poesie, wie wir sie seit einiger Zeit treiben", schreibt er an Schiller, „ist eine gar zu ernsthafte Beschäftigung." — Auf die Dauer hielt er freilich diesen tiefen Ernst nicht aus und sehnte sich bald nach einem Stoff, der weniger sein ganzes Gemüt und Innenleben, als seinen kritischen Verstand anregen sollte. Durch Eichhorns Einleitung in das Neue Testament angeregt, kam er auf den „verwegenen" Gedanken, zu untersuchen, ob nicht die große Zeit, welche die Kinder Israels in der Wüste zugebracht haben sollen, erst eine spätere Erfindung sei. So entstand der kleine Aufsatz „Israel in der Wüste" im „Divan", der von der Voraussetzung ausgehend, daß die vorhandenen Bücher sich selbst widersprechen und sich selbst verraten, überall das „menschlich Wahrscheinliche" an die Stelle des absichtlichen und bloß Imaginierten zu setzen bestrebt ist. Goethe thut das in der Überzeugung: „Kein Schade geschieht der Heiligen Schrift, wenn wir sie mit kritischem Sinn behandeln, wenn wir aufdecken, worin sie sich widerspricht und wie oft das ursprünglich Bessere durch nachherige Zusätze, Einschaltungen und Accomodationen verdeckt, ja entstellt worden. Der innere, eigentliche Ur- und Grundwert geht nur desto lebhafter und reiner hervor, dieser ist es auch, nach welchem jedermann, bewußt oder bewußtlos, hinblickt, hingreift, sich daran erbaut, alles Übrige, wo nicht wegwirft, doch fallen und auf sich beruhen läßt" [1]. So ist Goethe zu seiner alten Liebe und Verehrung für die Bibel zurückgekehrt, nachdem er noch um das Jahr 1795 beim erneuten Studium Homers von dem unnennbaren Unheil gesprochen, den uns „der jüdische Praß" zugefügt habe. „Hätten wir", sagte er damals, „die Sodomitereien und ägyp-

1) H. 4, S. 327.

tisch-babylonischen Grillen nie kennen lernen, und wäre Homer unsere Bibel geblieben, welch' eine ganz andere Gestalt würde die Menschheit dadurch gewonnen haben" [1]. Mag immerhin auch jetzt noch ein Zug humoristischer Ironie durch seinen Briefwechsel mit dem Freunde über seine Beschäftigung mit solchen Gegenständen durchschimmern, so zeigt doch der ganze Aufsatz, daß es ihm um mehr, als um einen Spaß und um ein übermütiges Spiel mit diesen Dingen zu thun war [2]. Wie in seiner Jugend [3] über den Unterschied von echt und unecht, und über die Bedeutung der Religion in der Kulturentwickelung der Menschheit gesinnt, hebt er diese gleich zu Anfang des Aufsatzes mit den Worten hervor: „Das eigentliche, einzige und tiefste Thema der Welt und Menschengeschichte, dem alle übrigen untergeordnet sind, bleibt der Konflikt des Glaubens und Unglaubens. Alle Epochen, in welchen der Glaube herrscht, unter welcher Gestalt er auch wolle, sind glänzend, herzerhebend, fruchtbar für Mit- und Nachwelt, alle Epochen dagegen, in welchen der Unglaube, in welcher Form es sei, einen kümmerlichen Sieg behauptet, und wenn sie auch einen Augenblick mit einem Scheinglanz prahlen sollten, verschwinden vor der Nachwelt, weil sich niemand gern mit der Erkenntnis des Unfruchtbaren abquälen mag [4]." Das Jahr 1797 brachte auch die beiden Balladen „Die Braut von Korinth" und „Der Gott und die Bajadere". Beide führen wohl auf heidnischen Boden, haben aber doch Bezug auf das Christentum. In der erstern steht die oft angefochtene Strophe:

„Und der alten Götter bunt Gewimmel
Hat sogleich das stille Haus geleert.
Unsichtbar wird einer nur im Himmel
Und ein Heiland wird am Kreuz verehrt.

---

1) Gespräche I, 183.

2) Dagegen Gelzer, Die neuere deutsche Litteratur nach ihrem ethischen und religiösen Gesichtspunkt (Leipzig 1849), II, 397.

3) Vgl. oben den Brief an Betty Jacobi, S. 62.

4) H. 4, S. 313.

Opfer fallen hier,
Weder Lamm noch Stier —
Aber Menschenopfer unerhört!"

Es ist der Protest eines unglücklichen Mädchens gegen die naturfeindliche Askese [1]), die alle Sinnlichkeit im Menschen ertötet, ihn der heitern Welt mit allen ihren Reizen, denen er sich unbefangen hingeben zu dürfen glaubte, entzieht, um ihn hinter düsteren Klostermauern zu vergraben. Gedrängter dürfte allerdings kaum irgendwo der Gegensatz zwischen der heiteren Sinnlichkeit des Heidentums und einer Kirche, die in ungefälligen Symbolen eine freudlose Weltflucht predigt, ausgesprochen sein. Aber die Auffassung der Strophe als eines Ausdruckes blinden Hasses gegen das Christentum ist doch nur möglich, wenn man sie ohne alle Rücksicht auf Grundgedanken und Zusammenhang des Gedichtes ins Auge faßt. Wenn eine Stimmung Goethes darin gefunden werden will, so kann es höchstens sein Unwille gegen alles Naturwidrige, Unmenschliche in der Entwickelung des Dogmas und des kirchlichen Lebens, gegen die inhumane Moral sein, mit welcher die Priesterschaft die Seelen ängstigt, und indem sie eine furchtbare, erschreckende Gewalt über sie erringt, die Geister verwirrt, die Gaben und Schätze der Natur verdächtig macht und sie so zur Verzweiflung bringt. Dieser Unwille hat aber einen weit schärferen Ausdruck schon im „Wilhelm Meister" gefunden, wenn darin erzählt wird, wie die Priester es verstehen, dem Bruder Augustin (Harfenspieler) und seiner Sperata mit ihren Bekehrungsfoltern den Geist zu verwirren und das Herz zu zerreißen [2]). Schiller schreibt darüber: „Nur im Schoß des dummen Aberglaubens werden diese monströsen Schicksale ausgeheckt, die Mignon und den Harfenspieler verfolgen", und findet es vortrefflich, daß Goethe dieses ungeheuere Begegnis von frommen Fratzen ableitete; der Einfall des Beichtvaters, eine leichte Schuld

---

1) Vgl. Erich Schmidt im Goethe-Jahrbuch IX, 229.
2) Buch, 8. 9. Kap.

ins Ungeheuere zu malen, um ein schweres Verbrechen, das er aus Menschlichkeit verschweige, dadurch abbüßen zu lassen, sei himmlisch in seiner Art und ein würdiger Repräsentant dieser ganzen Denkungsweise. Natalie dagegen, die heilig und menschlich zugleich sei, erscheine als ein Engel, als eine rein ästhetische Natur.

Wie im Schluß des „Faust" und der Gretchentragödie des ersten Teiles ist der Gedanke der Rechtfertigung durch den Glauben und die Liebe im Anschluß an das Herrnwort: „Es wird Freude sein vor den Engeln Gottes über einen Sünder, der Buße thut" (Luk. 15, 10) auch der Grundgedanke der Ballade „Der Gott und die Bajadere". Mahadöh hat in der verlorenen Tochter der Erde „durch tiefes Verderben ein menschliches Herz", den göttlichen Kern der Menschenseele entdeckt. In seinen Armen empfindet sie zum erstenmal die heilige Glut der wahren Liebe. Und da man den vielgeliebten Gast am nächsten Morgen tot findet und den Leichnam den Flammen übergiebt, stürzt sie sich, Rechte und Pflichten der rechtmäßigen Gattin für sich in Anspruch nehmend, zu ihm in die Flammen. Die göttliche Traurigkeit über ihre Sünde ist durch ihre Seele gezogen, in der Liebe zu ihm hat sie eine innere Wiedergeburt erfahren und das Himmlische in ihr ist gerettet, nachdem sie selbst über sich gerichtet, darum hebt der Götterjüngling, aus den Flammen emporschwebend, auch die Geliebte mit empor: „Es freut sich die Gottheit der reuigen Sünder. Unsterbliche heben verlorene Kinder mit feurigen Armen zum Himmel empor." Und auf diese Hilfe von oben legt Goethe dabei besonderen Nachdruck. „Wundern darf es uns nicht", sagt er in der Besprechung von Delavignes Trauerspiel „Le Paria" 1824, „daß in unseren so manchem Widerstreit hingegebenen Tagen auch milde Stimmen sich hervorthun, welche, genau betrachtet, auf ein Höheres hinweisen, von wo ganz allein befriedigende Versöhnung zu erwarten ist" [1]).

1) H. 29, S. 700.

Das Balladenstudium führt den Dichter auf den „Dunst- und Nebelweg“ des „Faust“. In einer lyrischen Stimmung, die „ihm sehr zu statten kommt“, dürfte 1798 die Zueignung entstanden sein. Zeiten und Personen der weit zurückliegenden Sturm- und Drangperiode steigen mit den schwankenden Faustgestalten, die sich dereinst dem noch ungeläuterten Blick des Dichters gezeigt, vor ihm auf. Die Schwester Cornelia, Merck, Lenz, Wagner, Gotter und die mütterliche Freundin Fräulein v. Klettenberg, die die ersten Gesänge gehört, sind tot. Die Mutter, Lilli, Klopstock, Stolberg, Lavater, Klinger, Jacobi, Kästner, Schlosser, Knebel — und was sich sonst an seinem Lied erfreuet, sind in alle Welt zerstreut. In ihrem Gedenken erfaßt Wehmut sein Gemüt, ergreift ihn „ein längst entwöhntes“ Sehnen nach dem Frieden einer besseren Welt. In hervorquellenden Tönen löst es sich auf und giebt den Dichter den Zeiten wieder, da er noch selbst im Werden war, da sich ein Quell gedrängter Lieder ununterbrochen neu gebar, „da Nebel mir die Welt verhüllten, die Knospe Wunder noch versprach, da ich die tausend Blumen brach, die alle Thäler reichlich füllten“. Und mit dem Stoff der Dichtung kehrt die Jugend und jugendliche Schaffensfreude wieder.

Der Prolog auf dem Theater kennzeichnet die Stellung des Dichters zu seinem großartigen Stoff, ja zu Natur- und Menschenleben überhaupt. Die Gesetzmäßigkeit und Regelmäßigkeit ihrer Vorgänge sollen durch die Harmonie, die ihm als Gabe von oben in der Seele wohnt, harmonisch gestaltet wieder heraustreten, das Unbelebte soll durch ihn belebt werden, wie es schon im „Tasso“ heißt. Hierin liegt das Religiöse in der Kunst, das Goethe so oft erwähnt: in der Versöhnung aller Gegensätze des Lebens durch die Macht des Ideals.

Daß „die Natur des Gegenstandes eine philosophische Behandlung fordere, die Einbildungskraft zum Dienste einer Vernunftidee sich bequemen müsse“, hatte Schiller nicht umsonst dem Freunde nahegelegt. Aus der von diesem Standpunkt aus eingenommenen geänderten Haltung erklären sich die Inkonsequenzen

der gewaltigen Dichtung. Der Fall und die Läuterung des Menschen wird zu ihrem Thema, Faust wird zum Typus der Menschheit erhoben, Mephistopheles wird aus dem Sendling des Erdgeistes der Satan selbst, der dem Herrn diese kostbare Seele entreißen zu können sich erkühnt. Sie ist der Gegenstand der Wette im Prolog im Himmel. Aber vergebens verläßt Mephistopheles sich auf Fausts Welt- und Wissensdurst, den Zug zur Höhe, der in diesem lebt, die innere Läuterung durch die Anspannung der göttlichen Kräfte in der Menschenseele wird ihn retten, die Vorsehung wird ihn aus der Verworrenheit zur Klarheit leiten, ob er gleich als Mensch, der da irrt, so lang er strebt, den Netzen des Versuchers ausgesetzt bleibt. Der Herr, dessen Größe und Herrlichkeit, dessen Schöpferkraft und Allmacht der einleitende Gesang der Erzengel verkündet, ist sich seiner Sache gewiß, „weiß doch der Gärtner, wenn das Bäumchen grünt, daß Blüt' und Frucht die künftigen Jahre zieren".

Das Vorspiel ist ein Ausdruck von Goethes optimistischer Anthropologie. Bezeichnend ist, daß von dem Erlöser nicht die Rede ist. Das Göttliche im Menschen, das, was ihn mit dem Himmel verbindet, und sei es ein noch so schwacher Faden, wird durch die Liebe von oben stark genug gemacht, den Mächten der Hölle sich zu entziehen und die Seele wird für den Himmel gerettet. Als ein Reich der Liebe stellt sich das Gottesreich dar, dem das Reich des Bösen als ein bloßes Reizmittel zum Guten, als ein Reich ohne reale Macht entgegengestellt werden sollte [1]).

Die große Lücke des Fragmentes ist ausgefüllt [2]). Die Maß-

1) Vgl. die unterdrückte Scene auf dem Gipfel des Brockens. W. W. B. XIV, 305 ff.

2) In der ersten Hälfte des Jahres 1800. Zu Anfang des folgenden Jahres sind die nur skizziert gewesenen Scenen des „Urfaust", darunter die Schlußscenen des ersten Teils vollendet worden, wahrscheinlich auch der Schluß des zweiten Teils. Vgl. Kuno Fischer, Die Erklärungsarten des Goetheschen „Faust", Heidelberg 1889 (Goetheschriften II) und Goethes „Faust" über die Entstehung und Komposition des Gedichtes Deutsche Rundschau XIII, 54 ff.

losigkeit hat Faust die Augen geblendet, das Leben ist ihm nicht mehr lebenswert, denn er hat die Ehrfurcht vor dem Vergänglichen, darin das Unvergängliche sich offenbart, verloren. Schon setzt er, die Schranken des Erdenlebens zu durchbrechen, als festlich hohen Gruß an den Ostermorgen den Giftbecher an die Lippen, da ertönt Glockenklang und Chorgesang an sein Ohr. Die gläubige Gemeinde stimmt die Hymne „Christ ist erstanden“ in der nahen Kirche an. Fehlt ihm auch der Glaube an die Botschaft, die verkündet wird, so drängt sich doch mit rührender Gewalt die süße Erinnerung an die unschuldige Kindheit und ihre wonnevollen Tage seiner Seele auf, süß klingen wieder die wohlbekannten Töne dieser Himmelslieder in sein Herz hinein und halten ihn vom letzten, ernsten Schritt zurück, geben ihn dem Erdenleben wieder. In der Ahnung des Ewigen wird er mit dem Endlichen versöhnt. Der Sieg über den Tod, den die Auferstehung des Heilandes veranschaulicht, stellt auch sein Leben wieder her.

Es mutet wie eine Selbstwiderlegung an, wenn Goethe hier gerade dem geschichtlich Überlieferten eine so große Wirkung zuschreibt, die kein irgendwie neu „gemachter“, „vernünftiger“ Kultus erreichen kann. Nirgends hat Goethe dem kirchlichen Kultus, den er im eigenen Leben und Denken abweist, eine so überzeugende Verteidigungsrede gehalten. — Und er wäre wieder nicht Goethe, wenn er das nicht selbst empfunden hätte, wenn nicht auch in seinem Herzen die ewigen Rechte des Gemütes gegen die Anmaßungen des klügelnden Verstandes zur Zeit aufs Kräftigste reagiert hätten. Solchen Eindruck des Osterfestes auf ein vom Zweifel zerrissenes Gemüt, den bestimmenden Einfluß gottesdienstlicher Erhebung in entscheidender Stunde so getreu auszumalen, vermag nur ein religiöses Gemüt. „Wenn ihr's nicht fühlt, ihr werdet's nicht erjagen!“ Und nur ein religiöses Gemüt vermag in solchen Seelentönen dem eingeborenen Zug des Menschen zur Höhe, der friedespendenden Andacht Worte zu leihen wie in den Versen:

„Doch ist es jedem eingeboren,
Daß sein Gefühl hinauf und vorwärts dringt,
Wenn über ihm im blauen Raum verloren,
Ihr schmetternd Lied die Lerche singt,
Wenn über schroffen Fichtenhöhen,
Der Adler ausgebreitet schwebt
Und über Flächen, über Seen
Der Kranich nach der Heimat strebt!"

Und wieder:

„Verlassen hab' ich Feld und Auen,
Die eine tiefe Nacht bedeckt,
Mit ahnungsvollem, heil'gem Grauen,
In uns die bess're Seele weckt.
Entschlafen sind nun wilde Triebe,
Mit jedem ungestümen Thun;
Es reget sich die Menschenliebe,
Die Liebe Gottes regt sich nun."

Im Chorgesang der Engel ist es wieder der kirchliche Kultus, der auf die tiefen inneren Kräfte des Gemütes wirkend, eben auf jenes lebendige Moment hinweist, worin Goethe den Wert des Glaubens, die erlösende Macht des Christentums findet, auf die freie aus der religiösen Gesinnung geborene That. Wie später Faust die Eingangsworte des vierten Evangeliums mit dem Satz: „Im Anfang war die That" übersetzt, so singen die himmlischen Heerscharen hier: „Christ ist erstanden aus der Verwesung Schoß. Reißet von Banden freudig euch los! Thätig ihn preisenden, Liebe beweisenden, brüderlich speisenden, predigend reisenden, Wonne verheißenden, euch ist der Meister nah, euch ist er da!" — Die Gesänge machen den im Grabe liegenden Christus zum Gleichnis des von den Mängeln des Erdenlebens umgebenen Menschen, seine Auferstehung zum Bilde der Erlösung, die schon im Diesseits gefunden werden kann in thätiger Liebe. Dem düsteren, hoffnungslosen Jüngerkreise wollen sie nach Scherers „Paraphrase" sagen: „Klaget nicht um den verlorenen Meister, denn er ist nicht verloren. Beneidet nicht sein Glück, denn es ist euch ebenso, wie ihm, gewährt. Schaffensfreude, die er als Gott genießt, ihr könnt sie auch als Menschen empfinden durch

thätige Liebe, erweist Gutes eurem Nebenmenschen, reicht ihm das Leibes- und Seelenbrot, macht ihn glücklich, indem ihr das Evangelium der Liebe verkündet: so seid ihr glücklich, wie es der Meister ist; wirkt in seinem Sinne, und er ist euch nicht verloren!" — Sie sind aber auch Faust zugerufen [1]), der einseitig auf Erkenntnis gerichtet über dem Grübeln über unlösbare Welträtsel ins Unendliche schweift und darüber die Erfüllung der nächsten Menschenpflicht und das in dem Wirken und Leben für andere und in andern liegende Glück übersieht, gefangen gehalten von einer feineren Selbstsucht, die die Wurzel aller Sünde und alles krankhaften Wesens ist. Sie weisen ihm hier schon das Ziel, das er nach langem Wandern auf Irrpfaden erst im zweiten Teil bewußt erstrebt und lassen uns ahnen, daß er in dem, was ihn jetzt schon für den Augenblick beruhigt und dem Leben wiedergiebt, endlich die Erlösung finden werde [2]). Darauf weist ihn auch das Licht der Offenbarung hin, daß auch dem von der erfolglosen Jagd auf den öden Gefilden der Metaphysik Ermüdeten, von den Worten des Erdgeistes vollends zur Verzweiflung Gebrachten nirgends „würdiger und schöner brennt als in dem Neuen Testament!"

In diese Zeit des neuen Frühlings fällt auch die Vollendung der „Helena". Sie sollte zum „Gipfel des Ganzen" werden, von wo aus man das Ganze übersehen und den man von allen Seiten erblicken sollte. Faust ist durch das Hinabsteigen in die Unterwelt zu einem Heros geworden, durch den Einfluß der

1) A. Harpff, Goethes Erkenntnisprinzip. Scharschmidts phil. Monatshefte XIX, 1. u. 3. Heft.

2) Auch hier sehen wir Goethe über Spinoza hinausschreiten. Dem amor intellectualis ist das thätige Preisen Gottes entgegengestellt. Immer von neuem wiederholt sich die Warnung vor der dem Menschen, zumal dem deutschen besonders eingeborenen Sehnsucht, sich träumerisch und thatenlos in den Abgrund des Unerforschlichen, in den es so reizend ist, sich hinabzustürzen, locken zu lassen, statt den festen Boden fruchtbaren irdischen Wirkens unter den Füßen zu behalten. Vgl. Harnack, Goethe in der Epoche seiner Vollendung, S. 225. 233.

Helena in diesem heroischen Wesen bestärkt worden. Darum will er im zweiten Teil [1]), unbefriedigt durch alle Versuchungen, womit ihn Mephistopheles anfangs umgiebt, thätig sein, schaffen, arbeiten, dem Meere Boden abgewinnen, dort ein glückliches Reich gründen, ein freies Volk auf freiem Grund zu sehen. Genießen, sagt er, ist gemein; das Wirken und Handeln wird ihm schätzbarer als die Versenkung in den feinern Genuß des Schönen. Was Antonio im „Tasso" zu bedenken giebt, daß ein praktisches Wirken dem Leben mehr Inhalt gebe als der Kultus der Schönheit, der leicht verweichlicht, wenn er nicht von sittlichen Gedanken getragen zu selbständigem Schaffen sich erhebt, erkennt hier auch Faust. Es läßt sich von hier aus ahnen, welche Aussichten jener Blick in die christliche Religion, den die Helena-Tragödie nach Scherers geistreicher Vermutung [2]) enthalten sollte, uns eröffnet hätte.

Die Gestalten des Faust waren nicht die einzigen, die aus dem Dunst und Nebel der Vergangenheit vor dem Auge des Dichters wieder auferstanden. Wir wissen, daß er um 1795 an einem „befreiten Prometheus" arbeitete, von dem freilich, da der Plan unausgeführt blieb, nichts auf uns gekommen ist. Prometheus und Faust begleiteten Goethe überhaupt durch das ganze Leben. Das der letztere jedoch das Übergewicht gewann und den Vorrang behauptete, mag als ein Zeugnis mehr dafür gelten, daß im Dichter selbst der dunkle Drang zum rechten Wege lebendig blieb und das trotzige Selbstbewußtsein, das sich einer höheren Leitung entgegenstellt, überwand. Mit Recht vermutet Scherer, daß sich Goethe auch im „befreiten Prometheus" als den Dichter der Versöhnung bewährt haben würde, daß der titanische Trotz zu mildem Ausklingen gebracht worden wäre. Schon der erste Entwurf des Dramas, den Erich Schmidt im ersten Bande des Goethe-Jahrbuchs veröffentlichte, läßt erkennen, daß

---

1) 4. Akt; unzweifelhaft ein schon früher geplanter Zug.

2) Studien über Goethe. Deutsche Rundschau XXXIX, 240 ff.

er schon 1773 den Zwiespalt zwischen irdischem Übermut und himmlischer Übermacht harmonisch aufzulösen gedachte [1]).

Bei der Arbeit an solchen Vorwürfen und bei seinem Verhältnis zu Schiller, von dem Goethe selbst sagt, daß es von der ersten Annäherung an ein unaufhaltsames Fortschreiten philosophischer Ausbildung und ästhetischer Thätigkeit war, konnte die zeitgenössische Philosophie nicht ganz eindruckslos an ihm vorübergehen. Forderte doch der Kreis der mit Schiller befreundeten Philosophen in Jena gerade im Winter 1797 von ihm „wenigstens einen Anteil im ganzen". Den Systemen seiner Zeit gegenüber verhielt er sich immer noch wie ein Organismus zu den Nahrungssäften, die ihm zugeführt werden. Er nahm das Allerverschiedenartigste in sich auf, verarbeitete es aber immer in der Weise und mit der Kraft seiner Individualität und setzte es so in seine eigentümliche Natur um. Nächst Kant [2]) kommen hier Fichte und Schelling in Betracht, die zwar von jenem ausgegangen waren, aber im Grunde genommen den Fundamentalsätzen Kants ins Gesicht schlugen; denn während jener ausdrücklich die Frage nach dem Ding an sich, d. h. nach dem letzten Weltgrund und dem Zusammenhang unseres eigenen Ichs mit demselben als unlösbar zurückgewiesen hatte, gehen diese in der Untersuchung gerade dieser Frage ganz auf. Bei Fichte heißt das Ding an sich das „Ich", bei Schelling „Weltseele". Ein Wort Goethes aus dem Jahre 1827 läßt den Standpunkt erkennen, von dem aus er beiden gerecht zu werden sich bemühte. „Kant", so sagt er [3]), „ist der erste gewesen, der ein ordentliches Fundament gelegt. Auf diesem Grunde hat man dann in verschiedenen Richtungen weiter gebaut. Schelling hat das Objekt, die unendliche Breite der Natur vorangestellt, Fichte faßt vorzugsweise das Subjekt auf: daher stammt sein Ich und Nicht-Ich, womit man in

1) Biedermann, Goethe-Forschungen I, 78 ff. u. N. F. II, 129 ff.
2) Vgl. über Goethes Stellung zu ihm das oben S. 177 Gesagte.
3) Gespräche VI, 182.

spekulativer Hinsicht nicht viel anfangen kann. Seine Subjektivität kommt aber auf einer anderen Seite herrlich zum Vorschein, nämlich in seinem Patriotismus. Wie groß sind die Reden an die deutsche Nation! Da war es an der Stelle, das Subjekt hervorzuheben. Wo Objekt und Subjekt sich berühren, da ist das Leben; wenn Hegel mit seiner Identitätsphilosophie sich mitten zwischen Objekt und Subjekt hineinstellt und diesen Platz behauptet, so wollen wir ihn loben." — Obwohl Goethe wohl niemals daran gedacht hat, den wunderlichen Standpunkt Fichtes aus dessen erster Epoche sich anzueignen und die fast scholastisch zu nennende Dialektik desselben ihn abstieß, hat er sich doch so gründlich in dessen System vertieft, daß Fichte selbst W. v. Humboldt mitteilte: „Neulich hat er mir mein System so würdig und klar dargelegt, daß ich's selbst nicht hätte klarer darstellen können" [1]. Bei Gelegenheit der Lektüre seines Naturrechts, daraus Goethe „aus der Mitte" einiges herausgelesen und darin er vieles „auf eine beifallswürdige Art deduziert" fand, ruft er übrigens schon aus: „Ich mag mich stellen wie ich will, so sehe ich in vielen berühmten Axiomen nur die Aussprüche einer Individualität, nnd gerade das, was am allgemeinsten als wahr anerkannt wird, ist gewöhnlich nur ein Vorurteil der Masse, die unter gewissen Zeitbedingungen steht und die man daher ebenso gut als ein Individuum ansehen kann" [2].

Als Fichte wegen seines Aufsatzes „Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung" des Atheismus angeklagt worden und sich die Weimarische Regierung durch den ganzen Handel in eine peinliche Lage gebracht sah, aus der Fichtes drohende Haltung sie, leider zu seinem eigenen Schaden, endlich befreite, indem sie seine Erklärung als Entlassungsgesuch betrachtete, stellte sich Goethe, wie Schiller, auf den rein diplomatischen, opportunistischen Standpunkt. An und für sich konnte Goethen die

---

1) Gespräche I, 171.
2) Briefwechsel mit Schiller. Cotta 1829, IV, 192, Nr. 460.

Beschränkung des Gottesbegriffs auf den der „moralischen Weltordnung" nicht zusagen; nun kam noch die Besorgnis der Störung und Verwirrung der Gewissen hinzu, die ihn abhielten, wie es seiner am würdigsten gewesen wäre, für die Freiheit des wissenschaftlichen Denkens an der Universität Jena mit aller Entschiedenheit einzutreten. So schien ihm, wie Schillern, Fichtes Haltung unvorsichtig, unklug, schief, kompromittierend. Nach der Lektüre der Reinholdischen Erklärungen über den Fichteschen Atheismus schreibt er an Schiller, diese schienen ihm physiologisch sehr unterrichtend und liefen am Ende auf das alte Diktum hinaus: „Daß sich jeder seine eigene Art von Gott macht und daß man niemand den seinigen weder nehmen kann noch soll" [1]. Das war von jeher seine Überzeugung, daß der religiöse Vorstellungskreis, wie er einmal geschichtlich überliefert sei, bei der großen Menge geschont werden, daß bei vollkommenster Freiheit des Individuums, wie immer darüber zu denken, doch im Interesse der bürgerlichen Ordnung ein Feststehendes, Unverletzliches, eine Art Staatskultus gewahrt bleiben müsse, und in Fichtes Auftreten erblickte er eben nur die Störung, die Läuterung aber nicht.

Weit mehr als von Fichte, fand er sich von Schellings Naturenthusiasmus angesprochen. Ein lebhafterer Gedankenaustausch fand zwischen ihnen besonders während des ersten Jahrzehnts des 19. Jahrhunderts statt und die innigste Berührung während Schellings erster Periode, welche durch die Werke „Ideen zur Philosophie der Natur" (1797) und „Von der Weltseele" (1798) charakterisiert ist. In seinen späteren Wandlungen konnte ihm Goethe nicht folgen. Schon 1812 äußert er gelegentlich eines Gesprächs über Schellings Streitschrift gegen Jacobi, seinen Gott begriffe er nicht (wenn auch der Gott, der sich mit dem alten Jacobi und seinen beiden Schwestern amüsieren könnte, doch ein

1) Brief Goethes an Schiller vom 31. Juli 1799.

kläglicher Gott sein müsse) [1]); und im Jahre 1823 beschuldigte er ihn gar, daß durch seine zweizüngelnden Ausdrücke über religiöse Gegenstände große Verwirrung entstanden sei und die rationelle Theologie um ein halbes Jahrhundert zurückgebracht worden wäre [2]). — Doch in der ersten Zeit war die Anregung, die er von ihm, bei dem er Klarheit mit Tiefe verbunden fand, empfing, eine bedeutende. „Schellings Weltseele“, schreibt er in den Tag- und Jahresheften von 1798, „beschäftigte unser höchstes Geistesvermögen. Wir sahen sie in der ewigen Metamorphose der Außenwelt verkörpert“ [3]). Der Ideenaustausch mit ihm in der Zeit eigener naturwissenschaftlicher Beobachtungen regte ihn mit zu dem Versuch eines großen Naturgedichts an. An Schelling selbst, der namentlich großen Anteil an Goethes Forschungen zur Farbenlehre nahm, schreibt er unter dem 27. Sept. 1800: „Seitdem ich mich von der hergebrachten Art der Naturforschung losgerissen und wie eine Monade auf mich selbst zurückgewiesen in den geistigen Regionen der Wissenschaft umherschweben mußte, habe ich selten hier oder dorthin einen Zug verspürt; zu Ihrer Lehre ist er entschieden.“ — Und das war um so natürlicher, als beide, Schelling wie Goethe, in Spinoza wurzelten. Es waren dieselben Grundbegriffe, dieselben Angelpunkte, um die das Denken beider sich bewegte, derselbe Zug zum Monismus. Goethe empfand das so tief, daß er noch in spätern Jahren gegen Eckermann äußerte, er gehöre zur Identitätsschule und sei zu ihr geboren. Hier war in einem philosophischen System etwas, das „seine Thätigkeit vermehrte oder unmittelbar belebte“, was er sonst an der Arbeit auf diesem wissenschaftlichen Gebiete vermißte. — Wenn Schelling ausspricht, Natur und Geist sind nicht getrennte Dinge, sie sind nur die Pole eines und desselben Lebens, das hier als ein Bewegendes, dort als ein Bewegtes,

1) Gespräche III, 38.
2) Ebend. IV, 337 ff.
3) H. 27, S. 48.

hier als ein Schaffendes, dort als ein Geschaffenes, hier als ein Freies, dort als ein Gebundenes erscheint, so sah auch Goethe das Leben in der Natur nicht anders an. Seine Naturstudien waren getragen und geleitet von der Idee, daß Geist und Sinn, Inneres und Äußeres, Form und Materie eins und dasselbe, daß die Natur ein lebendiges organisches Wesen sei und nicht toter Mechanismus und wenn der Philosoph in der Menschenseele die Wiederspiegelung einer den ganzen, großen Gesamtorganismus belebenden und bewegenden Weltseele eine Welt im Kleinen (Mikrokosmos) sah, in der die Welt im ganzen sich wiederholt, in der sich Gott als Gott erkennt, so glauben wir Gedankenklänge aus dem „Faust“ zu hören, so werden damit Ideen Goethes fortgesponnen, dem, was das Verhältnis Gottes zur Welt betrifft, der innerweltliche Gott stets von größerer Bedeutung war als der außerweltliche. Wenigstens betont war das erstere weit mehr und der Versuch, ihn als Weltseele vorzustellen, mag ihm zugleich willkommen gewesen sein als ein Gegenmittel gegen die Gefahr, der der konsequente Pantheist verfällt, ihn mit der Welt zusammenfallen zu lassen. Dieser Anregung verdankt die dichterische Kosmogonie „Weltseele“ (1804) ihre Entstehung [1]. Von einer heiligen ursprünglichen Gemeinschaft aus denkt sich der Dichter von der denkenden, Auftrag gebenden Weltseele gewaltige Lebenskräfte ins All gesandt. Kaum gedacht, beginnen sie schon Weltkörper zu gestalten, Kometen und Planeten zu bilden. Perioden der Entwickelung machen die Erde belebt und stets

---

1) Merkwürdigerweise schreibt Goethe am 30. Mai 1826 an Zelter über das Gedicht, es stamme aus der Zeit, wo ein reicher, jugendlicher Mut sich noch mit dem Universum identifizierte, es auszufüllen, ja es in seinen Teilen wieder hervorzubringen glaubte. — Das hat vielleicht Harnack veranlaßt, zu behaupten, daß das Gedicht den Subjektivismus Fichtes, der der Natur Goethes möglichst ferne lag, in poetischer Begeisterung zu konkreten Schöpfungsthaten des Individuums fortschreiten lasse. — Mit der zweiten Periode Fichtes, wo sein Ich zur Schellingschen Weltseele wird, wo er selbst den Boden des individualistischen Subjektivismus verläßt, würde es leidlich stimmen.

belebter. Dem Stein werden seine festen Formen vorgeschrieben, Pflanzen entstehen und breiten sich aus bis an die ungünstigsten Stellen — „und jedes Stäubchen lebt“. Die Tierwelt drängt sich in dem geschaffenen Paradiese. Im sittlichen Liebesblick des Menschenpaares empfängt dasselbe „mit Dank das schönste Leben vom All ins All zurück“; in ihrem seligen Wechselbilde erlischt der stetige Wechsel in der Natur, der unendliche Fortschritt, indem sie sich als verwandte Wesen empfinden, als Ausfluß desselben Urquells alles Lebens in der Natur. — Unterdessen hatte Goethe manche Prüfungen und Erregungen durchzumachen gehabt. Im Jahre 1800 verfiel er in eine „ungeheure Krankheit“ (Blatterrose), daß er lange zwischen Leben und Tod schwebte [1]). Im Bade Pyrmont erholte er sich wieder. Die allgemeine Teilnahme, die ihm damals und bei neuerlicher Erkrankung zu Anfang des Jahres 1801 bewiesen wurde, rührte ihn.

„Die natürliche Tochter“, deren erster Akt in die Jahre 1801—1802 fällt, läßt Goethes Vaterliebe und seine durch die Krankheit gesteigerte Sorge um den Sohn, den er leicht verwaist hätte zurücklassen können, durchschimmern. — Das Werk sollte als eine dramatische Trilogie ein großes Bild der französischen Revolution geben und alles enthalten, was Goethe über jenen großen Zeitabschnitt der Geschichte seit Jahren gedacht und empfunden hatte. Es hat also im wesentlichen einen politisch-sozialen Charakter; dennoch entläßt es den Leser nicht ganz ohne religiöse Anregung. Zwei Vertreter der Religion, ein Weltgeistlicher, der im Weltdienst unfrei geworden, zum fühllosen Werkzeug der großen Intrigue sich gebrauchen läßt, um einen Anteil an der Herrschaft zu erlangen und ein frommer Mönch, den treue Neigung zum Vaterlande und die Sorge um dessen Zukunft aus der gesegneten und beseligenden Thätigkeit eines Missionars

1) In seinen schweren Fieberphantasieen „brach er in die beweglichsten, herzergreifendsten, wahrhaft begeisterten Reden an den Erlöser aus“ (vgl. Düntzer a. a. O., S. 515).

zurückgeführt hat, stehen einander gegenüber. Während jener durch Lug und Trug der Heldin den Untergang bereiten hilft, weist dieser die Verzweifelte auf das Eine hin, das noch imstande ist, ihrem Leben, dem der sichere Boden des Familienglückes geraubt worden, einen höheren Zweck und Inhalt zu geben. Vor die Wahl gestellt, übers Meer hin in die Verbannung zu ziehen oder in ein Ehebündnis zu willigen, zu der das Ja nicht aus dem Herzen quillt, soll sie nach seinem Rat das erstere wählen:

„Der Priester soll nicht Widerwärt'ges aneinander
Zu immer neu erzeugtem Streite ketten.
Der Wunsch der Liebe, der zum All das Eine,
Zum Ewigen das Gegenwärtige,
Das Flüchtige zum Dauernden erhebt,
Den zu erfüllen ist sein göttlich Amt."

Sie aber soll wählen, was ihr noch den meisten Raum zu heiligem Thun und Wirken übrig läßt, was ihren Geist am wenigsten begrenzt, am wenigsten die frommen Thaten fesselt. „Trete frisch", so rät er ihr, „in jenen Kreis der Traurigen. Erheitere durch dein Erscheinen jene trübe Welt. Durch mächtig Wort, durch kräftige That errege der tiefgebeugten Herzen eigene Kraft; vereine die Zerstreuten um dich her, verbinde sie einander, alle dir; erschaffe, was du hier verlieren sollst, dir Stamm und Vaterland und Fürstentum." — Die erlösende Macht thätiger hingebender Liebe soll sie gleichsam zu einer zweiten Iphigenie machen. Diesmal dem Kreise des katholischen Kirchentums entnommen und im Charakter eines Heidenboten, der sein Amt mit apostolischer Reinheit auffaßt, veranschaulicht, ist und bleibt ihm diese thätige Liebe die Blüte des religiösen Lebens.

Die neue Dichtung wurde von Herder mit Freuden begrüßt und brachte in dessen Verhältnis zu Goethe vorübergehend einen höhern Grad von Wärme, ohne freilich die frühere Innigkeit desselben wiederherzustellen. Herder starb 1803, durch seinen Tod den alten Freund zum letztenmal betrübend. Für den Unbestand und Wechsel der irdischen Dinge im eigenen thätigen Schaffen Trost zu suchen und zu finden, darauf hatte der Dichter

wiederholt das verwundete Menschengemüt hingewiesen. Die Macht dieses Trostes hatte er an sich selbst zu erproben bei dem Tode des Freundes, dem er den neuen Frühling in seinem Leben zu verdanken gehabt. Auch Schiller starb. „Seit der Zeit, die ich Ihnen nicht geschrieben habe, sind mir wenige gute Tage geworden", schreibt Goethe an Zelter am 1. Juni 1805, „ich dachte mich selbst zu verlieren und verliere nun einen Freund und in ihm die Hälfte meines Daseins." Den tiefen, unauslöschlichen Schmerz um ihn, der auch in spätern Jahren oft heftig hervorbrach [1]), konnte wohl das freudig-wehmütige Bewußtsein mildern, daß auch Goethe und er vor allen die letzten Jahre des Verewigten erleichtert und verschönt, ihm, wenn er von einem der häufigen Anfälle wieder notdürftig für einige Zeit genesen war, „mit guter Kunst und ausgesuchtem Spiel den neubelebten edeln Sinn erquickt" und „noch am Abend vor den letzten Sonnen ein holdes Lächeln glücklich abgewonnen". Wie W. v. Humboldt nach diesem Todesfall überall, wohin er dachte, abgerissene Fäden sah, die nichts wieder anknüpfen könne, so auch Goethe. — Der neue Frühling war dahin. Allein stand er auf seiner einsamen Höhe da und blickte umsonst nach einem Gefährten, der für diesen Verlust hätte Ersatz bieten können. Er war nicht zu finden. Doch „des Todes rührendes Bild steht

„Nicht als Schrecken dem Weisen und nicht als Ende dem Frommen.
Jenen drängt es ins Leben zurück und lehret ihn handeln,
Diesem stärkt es zu künftigem Heil in Trübsal die Hoffnung,
Beiden wird zum Leben der Tod!"

---

1) Vgl. Gespräche V, 139. 204; II, 7 ff.; IV, 195.

VIII.

Not- und Kriegsjahre.

Das Sprichwort, daß ein Unglück selten allein kommt, sollte sich in den nächsten Jahren auch an Goethes Leben bewähren. Die Verluste mehrten sich. Schillern folgten die Herzogin Anna Amalie, Goethes Mutter, Wieland. „Lange leben", so sagt er selbst einmal, „heißt viele überleben". Das Gefühl der Einsamkeit mußte sich unter den wechselvollen Schicksalen, unter denen sein Volk und Vaterland so schwer litt und unter den innern und äußern Heimsuchungen, den körperlichen und seelischen Leiden, die sie ihm und seinem Hause brachten, mehr und mehr geltend machen und wenn irgendeine Epoche in Goethes sonst so glücklichem Leben, so durchzog die Jahre 1806—1809 der dunkle Faden des Schmerzes und der Wehmut. Dem Jahre 1806 gehört der Vers aus der Marienbader Elegie an:

„Mir ist das All, ich bin mir selbst verloren,
Der ich noch erst den Göttern Liebling war."

Einen großen Einfluß auf seine Stimmung übten die traurigen politischen Verhältnisse. Trotz seiner Bewunderung für die dämonische Größe Napoleons hat er die Erniedrigung Deutschlands schmerzlich mitempfunden [1]). Sein geringes Zutrauen auf

1) Vgl. den trefflichen Aufsatz Dr. Pauls in „Kehrs Pädagogischen Blättern 1888", Nr. 2. — Dazu Gespräche IX, 230.

die politische Reife und auf die Einheit seiner Nation, sein prophetischer Blick, der die zukünftigen Konflikte zwischen Regierenden und Regierten und den überwiegenden Einfluß Rußlands in den deutschen Angelegenheiten voraussah [1]), konnte diesen Schmerz nur vertiefen. Dazu kam der brüderliche Anteil an dem Schicksal des Herzogs, das sich in einer Zeit der Unsicherheit der Throne und Kronen oft genug bedrohlich gestaltete. Wer von einer Individualität wie die seine, von einem Mann in seinen Jahren und von seiner Erfahrung persönlichen Anteil an den Kämpfen gegen den Franzosenkaiser fordert und ihn an Theodor Körners Maßstab mißt, ist jenem Manne zu vergleichen, der es übel angebracht fand, daß die Eiche nicht Kürbisse trage.

Am schwersten waren für Goethe und die Seinen das Jahr 1806 mit ihren Kriegsereignissen, ferner das Jahr 1808 mit der demütigenden Fürstenzusammenkunft in Erfurt, der Jagd auf dem Ettersberg, der Besichtigung des Schlachtfeldes von Jena und der Hasenjagd bei Apolda und endlich das Jahr 1813 mit den Lasten der Einquartierung von Freund und Feind.

Hatte ihn schon früher während und nach seiner Krankheit in den Jahren 1800 und 1801 der Gedanke an das Unglück der Seinen im Falle seines Abscheidens beunruhigt, ihre liebevolle Hingebung ihn aber ergriffen, so veranlaßt ihn nun die Besonnenheit, mit der Christiane ihn in wirklicher Gefahr geschützt, die erniedrigende Behandlung, die sie als seine Haushälterin von den französischen Offizieren hatte erdulden müssen, erst recht, das Band seiner Ehe durch die kirchliche Trauung fester zu knüpfen. Schon am Abend nach der Schlacht bei Jena, da die Seinen mit dem jungen Voß um ihn versammelt waren, dankte er ihr rührend für ihre Treue in diesen Tagen und schloß mit den Worten: „So Gott will, sind wir morgen Mittag Mann und Frau“ [2]). Am 17. Oktober 1806 schrieb er an den Oberkon-

---

1) Gespräche III, Nr. 255. 588. 590.

2) Ebend. II, 105.

sistorialrat und Hofprediger Günther: „Dieser Tage und Nächte ist ein alter Vorsatz bei mir zur Reife gekommen; ich will meine kleine Freundin, die so viel an mir gethan und auch diese Stunden der Prüfung mit mir durchlebt, völlig und bürgerlich anerkennen als die Meine. Sagen Sie mir, würdiger geistlicher Herr und Vater, wie es anzufangen ist, daß wir, sobald möglich, Sonntag oder vorher getraut werden." Er erkundigte sich nach den Schritten, die zu thun wären und bat die Handlung selbst vorzunehmen. Sie fand Sonntag, den 19. Oktober, in Gegenwart des Sohnes und Riemers in der Hof- und Garnisonskirche statt. Langsam nur gewöhnte sich die Weimarer Damenwelt, am schwersten wohl Frau v. Stein an den Gedanken, Christianen als Frau v. Goethe anerkennen zu müssen. Johanna Schopenhauer war die erste, die ihr freundlich und liebevoll entgegenkam.

Doch Goethe sucht nicht nur die Seinen gegen den Drang und das Unheil von außen so sicher als möglich zu stellen, auch sonst ist er eifrig bemüht, seine Angelegenheiten zu ordnen. Er thut, als hätte er sein Testament zu machen. Er führt die schon zu Lebzeiten Schillers vorbereitete Gesamtausgabe seiner Schriften (1806—1808) zu Ende und vollendet den ersten Teil des „Faust". Ebenso trachtet er danach, seine naturwissenschaftlichen Arbeiten, vor allem die Farbenlehre zum Abschluß zu bringen, wobei ihn nach einem Wort an Zelter vom 27. März 1807 das Bestreben leitet, der Vergessenheit und Vergänglichkeit zu entziehen, was er gedacht und geleistet habe.

Während all diese politischen Umwälzungen in Europa und diese ernsten Wandlungen in Goethes Leben sich vollzogen, war auch ein gewaltiger Umschwung im geistigen und im religiösen Leben des deutschen Volkes vor sich gegangen. Die kritische Philosophie hatte eine Revolution im Reiche des Gedankens hervorgerufen. Von Kant und nicht wenig auch von der Dichtung der Zeit beeinflußt, entstanden die Systeme Fichtes und Schellings und wirkten nachhaltig auf die akademische Jugend. Allen voran weckte Fichte einen ethischen Idealismus, der diese über das einseitige Brot-

studium hinaushob und ihr eine Richtung auf das Allgemeine gab, dessen Segen gewiß größer war als die zeitweilige Schädigung, die sich aus ihrem verfrühten Übergreifen auf das politische Gebiet für Manche ergab. Zu Fichte und Schelling trat Hegel hinzu und wurde um so mehr der Stimmführer der philosophischen Bewegung, als Fichte den Schwerpunkt seiner Thätigkeit auf das sittliche Gebiet verlegte. Wie sich Goethe nun zu der aufkommenden Spekulation stellte, zeigen die Worte, die er 1808 an seinen Sohn nach Heidelberg schrieb: „Daß Du Deiner eigenen Natur nach auf diesem Wege (eines historischen Ganges seiner Studien) bleiben wirst, ist mir sehr erfreulich, da ich nicht zu befürchten habe, daß Du Dich auf die philosophischen und religiösen Fratzen einlassen möchtest, welche jetzt in Deutschland sogar manchen guten Kopf verwirren und doch zuletzt auf nichts als auf einen abstrusen Selbstdünkel hinausführen."

Der Aufschwung der Theologie und des religiösen Lebens in Deutschland ist mit dem Namen Schleiermachers unlöslich verbunden. Auch er ging, wie die gesamte zeitgenössische Philosophie und der theologische Rationalismus, von Kant aus. Der Reichtum seiner Individualität, in der sich Schärfe des Geistes, Tiefe des Gemütes, Lebendigkeit der Phantasie und Stärke des Willens verbanden, behütete ihn jedoch vor der Einseitigkeit des Rationalismus und befähigte ihn, die Aufgabe auf sich zu nehmen, die sich dieser gestellt hatte, das Christentum und die moderne Geistesbildung miteinander zu versöhnen und das mit größerem Erfolge als dieser, weil er dessen Schwächen, das einseitige Moralisieren, die beschränkte, dürftige Auffassung alles Geheimnisvollen, die Verdächtigung der Kräfte der Phantasie und des Gemütes als Empfindelei und Andächtelei, nicht teilte.

Wie Kant auf dem Gebiete des Erkennens vor allem auf den subjektiven Faktor hinwies und so ein erfolgloses Fragen nach dem Ding an sich abschneiden wollte, so hat Schleiermacher die subjektive Seite der Religion in den Mittelpunkt gestellt, das religiöse Gefühl, dessen objektives Korrelat sich mit den Mitteln,

welche der Rationalismus in Anwendung brachte, nämlich mit verstandesmäßiger Erkenntnis und nüchterner Moral durchaus nicht ergreifen läßt. Für Schleiermacher kann es daher auch nicht, wie für Kant, eine Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft geben. Daß er sie wieder auf ihre ursprüngliche Quelle, auf das Gemüt zurückführte, ohne doch in krankhafte Empfindsamkeit zu verfallen, daß er sie nicht zur bloßen Grundlage der Moral herabsetzte, wie der Rationalismus that, nicht als etwas, das sich befehlen läßt, wie Kants kategorischer Imperativ, sondern als etwas, das erlebt werden müsse, ansah und so zu einer Zeit, wo so viele andere morsche Stützen zusammenbrachen, für die Hebung des religiösen Lebens so erfolgreich thätig war, mußte, wie andere, auch unseren Dichter sympathisch berühren. Andrerseits war seine spekulative Befähigung durchaus dazu angethan, ein theologisches System auszubilden, welches dem, was zu gleicher Zeit die deutsche Philosophie schuf, sich zur Seite stellte. Das war aber Goethes Sache nicht. — Während Goethe die Selbstbeobachtung und Selbsterforschung, ob sie gleich in seinem eigenen Leben eine bedeutende Rolle gespielt, stets mißtrauisch erst auf ihre Gesundheit zu prüfen, sie für etwas Krankhaftes zu erklären leicht geneigt war, behauptet Schleiermacher in den Monologen das Gegenteil: „Wer statt der Thätigkeit des Geistes, die verborgen in seiner Tiefe sich regt, nur ihre äußere Erscheinung kennt und sieht, wer statt sich anzuschauen, nur immer von fern und naheher ein Bild des äußeren Lebens und seines Wechsels sich zusammenhält, der bleibt der Zeit und der Notwendigkeit ein Sklave, was er sinnt und denkt, trägt ihren Stempel.“ Sie begegneten einander im Jahre 1805 in Halle, wo allerdings Goethe damals mehr von dem Phrenologen Gall in Anspruch genommen war. Bei der ersten Anmeldung Schleiermachers rief Goethe aus: „Ei, das ist ja ein edler Freund, da muß ich ja gleich kommen!“ Sie nahmen sich beide wie alte Bekannte, doch konnten sie auf das, was Schleiermacher am liebsten mit ihm besprochen hätte, nicht kommen, weil

Goethe von Gall und Schiller zu voll war [1]). Ob es wohl überhaupt je dazu gekommen ist? Jedenfalls besaß Goethe jene Empfänglichkeit, mit der er sich den Einwirkungen Lavaters, Jacobis, Herders in seiner Jugend geöffnet hatte, nicht mehr.

Mit der Erhebung des religiösen Lebens im deutschen Volke steht in nahem Zusammenhange auch die Entwickelung der Romantik. Sie bot der Aufklärung ein passendes Gegengewicht, stellte der Nüchternheit des Verstandes die ewigen Forderungen des Gemütes und der Phantasie, der spießbürgerlichen Moral die Rechte des Herzens gegenüber. So lange sich noch nichts Krankhaftes in ihrer Entwickelung zeigte, war ihr Goethe freundlich gesinnt und wünschte „dem romantischen Banner alles Gute", erblickte auch in der Zuwendung der jungen Generation zum Mittelalter einen Übergang zu höhern Regionen. Allmählich freilich sollte es anders werden. Es schien, als kehrten die gebannten Geister der Sturm- und Drangperiode wieder und stellten sich neugewappnet auf den Plan. Aus der betonten Innerlichkeit wurde eine ungesunde Überschwenglichkeit, aus der sittlichen Unabhängigkeit ein ethischer Libertinismus, aus der patriotischen Begeisterung ein einseitiges, überspanntes „Teutschtum", aus der Rückkehr zur Natur eine Hinwendung zu italienischer und spanischer Überkultur. In religiöser Beziehung geriet die neue Schule in das Dämmerlicht des katholischen Domes, in politischer in den Dienst der Reaktion. So mußte an Stelle der anfänglichen Gewogenheit, mit der Goethe ihre Bestrebungen begleitete, ja unterstützte, ein ausgesprochener Gegensatz treten [2]). Im Religiösen war er darin begründet, daß Goethe durchaus das sittliche und sittigende und in Sinn und Gemüt zu erfassende Moment der Religion in den Vordergrund stellte, während das dichterische Phantasiespiel der

1) Gespräche II, 11.

2) Er trat zuerst deutlich und für die romantische Schule erregend hervor, als Goethe 1805 in seiner Schrift über Winkelmann nachwies, daß seine Kunstanschauung auf heidnischer Gesinnung beruhe, und es schien, als ob er diese billige.

Romantiker gerade den tiefsten, ethischen Gehalt der Religion des Kreuzes, die Goethe immermehr würdigen lernte, nicht wie er mit den Rosen der Schönheit umwand, sondern mit dem aufwuchernden Epheu eines mystisch-phantastischen Spiels mit religiösen Gedanken und Gefühlen mehr verhüllte als schmückte. So ist für Goethe zuletzt das Romantische das Kranke.

Wir haben gesehen, wie Goethe in der Zeit gemeinsamen Forschens und Gestaltens mit Schiller gerne das religiöse Leben zum Gegenstand seiner Betrachtung und seines Schaffens machte und wie er dabei auf früher Erfahrenes und Erlebtes zurückging. Aber die ruhige, kühle, nüchterne Objektivität, die sich einstellte, so oft er auf kirchliche Formen und Bräuche kommt, berührte uns fast unheimlicher als die scharfe Polemik von ehedem. Nun stoßen wir doch auch wieder auf Äußerungen unmittelbarer persönlicher Empfindung, die einen höheren Grad von Wärme ausströmen lassen:

„Ich habe geglaubt; nun glaub' ich erst recht,
Und geht es auch wunderlich, geht es auch schlecht,
Ich bleibe beim gläubigen Orden.
So düster es oft und so dunkel es war
In dringenden Nöten, in naher Gefahr,
Auf einmal ist's lichter geworden.“ (1813.)

„Die Menschen sind nur so lange produktiv, als sie religiös sind“, so versichert er wiederholt in diesen Jahren [1]). Der Glaube ist ihm ein unmittelbares Gefühl des Göttlichen und steht in keinem Gegensatz zu dem Wissen, das ihm keine Schranken setzen kann. Im Gegenteil „kann bei der Unmittelbarkeit göttlicher Gefühle in uns der Fall gar leicht eintreten, daß das Wissen als Stückwerk, besonders auf einem Planeten, erscheinen muß, der aus seinem ganzen Zusammenhang mit der Sonne herausgerissen alle und jede Betrachtung unvollkommen läßt und die eben darum erst durch den Glauben ihre vollständige Er-

1) Gespräche II, Nr. 483d; III, 124. — Unvergleichlich hat Emanuel Geibel diesen Gedanken ausgeführt in dem Gedicht „Der Bildhauer des Hadrian“.



gänzung erhält. Aber — wo das Wissen genügt, bedürfen wir freilich des Glaubens nicht, wo aber das Wissen seine Kraft nicht bewährt oder ungenügend erscheint, sollen wir auch dem Glauben seine Rechte nicht streitig machen. Sobald man nun von dem Grundsatz ausgeht, daß Wissen und Glauben nicht dazu da sind, um einander aufzuheben, sondern um einander zu ergänzen, so wird schon überall das Rechte ausgemittelt werden" [1]). Die Ehrfurcht vor der uns umgebenden, geheimnisvollen Macht begleitet ihn überall. „Keine Umgebung, selbst die gemeinste nicht", so fordert er, „soll in uns das Gefühl des Göttlichen stören, das uns überallhin begleiten und jede Stätte zu einem Tempel einweihen kann" [2]). Dieses Gefühl sucht er auch durch seine Vorträge in andern zu wecken und ihnen darin zum Bewußtsein zu bringen, „wie der Mensch durch unzählige Fäden mit dem Himmel und mit der Erde zusammenhänge" [3]).

Aus dem Glauben entspringt die sittliche Kraft: „Wer Gott ahnet, ist hochzuhalten, denn er wird nie im Schlechten walten" [4]); er führt zu demütiger Ergebung in den Willen der Gottheit: „Was zu wünschen sei, ihr unten fühlt es; was zu geben sei, die wissen's droben. Groß beginnet ihr Titanen, aber leiten zu dem ewig Guten, ewig Schönen ist der Götter Werk, die laßt gewähren" [5]). Und diese Ergebung wieder wird zu einer freudigen durch das Gottvertrauen: „Wer Gott vertraut, ist schon auferbaut" [6]). Freilich fehlt es auch bei ihm nicht an Stunden der Anfechtung, des Rückfalls in Kleinglauben und Unglauben. So wenn er auf die Nachricht von dem Tode ihrer Schwiegertochter an Frau v. Stein schreibt: „Es ist manchmal, als wenn das, was wir Schicksal nennen, gerade an guten und verständigen

1) Gespräche III, Nr. 573.
2) H. 15, S. 173.
3) Gespräche II, Nr. 244.
4) H. 2, S. 335.
5) H. 10, S. 382.
6) H. 2, S. 315.



Menschen seine Tücke ausübte, da es so viele Narren und Bösewichter ganz bequem hinschlendern läßt. Fromme Leute mögen das auslegen, wie sie wollen, und dadrinn eine prüfende Weisheit finden; uns andern kann es nur verdrießlich und ärgerlich sein" [1]).

Von dem Gegenstand des Glaubens, von Gott, spricht er nicht gern und nicht viel. Nicht nur im innigsten Verkehr mit ihm, im Gebet, verträgt er keinen Zeugen, er will auch seinen Namen nicht durch alltäglichen Gebrauch dem Gewöhnlichen gleichstellen und entweihen. Der Mensch soll nach seinem Sinne Gottes Weltregierung schweigend anerkennen, denn ausreden könne man das allenfalls für sich selbst, aber nicht für andere und wenn man wisse, daß man das nicht könne, so sei's einem auch nicht erlaubt [2]).

So sind wir denn meist auf negative, abwehrende Äußerungen gegen irgendeine fremde Gottesanschauung angewiesen, wenn wir uns von der seinigen eine Vorstellung machen wollen. Er bekämpft vor allem immer noch mit eifriger Entschiedenheit die Scheidung von Gott und Welt. Wie sie zustande gekommen, erklärt er in der „Geschichte der Farbenlehre" [3]) mit den Worten: „Sittenlehre und Religion fanden ihren Vorteil dabei; denn indem der Mensch seine Freiheit behaupten will, muß er sich der Natur entgegensetzen; indem er sich zu Gott zu erheben strebt, muß er sie hinter sich lassen, und in beiden Fällen kann man ihm nicht verdenken, wenn er ihr so wenig als möglich zuschreibt, ja, wenn er sie als etwas Feindseliges und Lästiges ansieht. Verfolgt wurden daher solche Männer, die an eine Wiedervereinigung des Getrennten dachten." Diese Wiedervereinigung ist ihm selbst Herzenssache. Gedanken Giordano Brunos giebt er einen neuen edlen Ausdruck in den Versen:

„Was wär' ein Gott, der nur von außen stieße,
Im Kreis das All am Finger laufen ließe?

---

1) Schöll-Fielitz a. a. O. II, S. 431.
2) Gespräche III, Nr. 595b.
3) H. 36, 201.

Ihm ziemt's, die Welt im Innern zu bewegen,
Natur in sich, sich in Natur zu hegen,
So daß, was in ihm lebt und webt und ist
Nie seine Kraft, nie seinen Geist vermißt" [1]).

So wurde er denn um so empfindlicher von Jacobis Schrift: „Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung" (1811), berührt, die sich entschieden gegen seine naturphilosophischen Ansichten wandte und die These durchführte, die Natur verberge Gott. Die entgegengesetzte Anschauung, die Überzeugung, daß das Erkennen der Welt zugleich der Weg zur fortschreitenden, wenn auch nie zu vollendenden Erkenntnis Gottes sei, die „reine, tiefe, angeborene und geübte Anschauungsweise, die ihn Gott in der Natur und die Natur in Gott zu sehen unverbrüchlich gelehrt", nennt er in den Annalen den Grund seiner ganzen Existenz. Der Empörung und dem Schmerze über das Buch gab er im Briefwechsel mit Knebel, Schlichtegroll und Jacobi bald schärfern, bald mildern Ausdruck, den mildesten in den Annalen, wo er bedauert, daß ihn des alten Freundes, dessen Herz er verehrend liebte, einseitig beschränkter Ausspruch im Geiste von ihm für ewig entfernen mußte [2]). Er rettete sich aus dieser Stimmung zu seinem alten Asyl und fand in Spinozas Ethik auf mehrere Wochen seine tägliche Unterhaltung, wobei er zu seiner Verwunderung gewahr wurde, wie bei seiner vorgeschrittenen Bildung so manches neu und frisch auf ihn wirkte. So lebte er sich wieder tiefer in die Immanenzidee ein, so daß wir ihn 1812 von seinem Gott sagen hören, daß er sich immer mehr in die Welt verschlinge, von der sich Jacobis Gott immer mehr absondere [3]). Darum fühlt er auch dem Einzelnen, Kleinsten in der Welt gegenüber die größte Ehrfurcht, weil er es nie anders wie als einen Teil des ganzen betrachtet, dem es dient. Der Vers: „Willst du ins Unendliche schreiten, so geh im Endlichen nach allen Seiten; willst du dich

1) H. 2, S. 223.
2) H. 27, 203.
3) Düntzer, Freundesbilder, S. 265.



am ganzen erquicken, so mußt du das Ganze im Kleinsten erblicken“ [1]) stammt aus dieser Zeit. Und wie ein energischer Protest gegen Jacobi klingen die Worte an Knebel (8. April 1812): „Wem es nicht zu Kopfe will, daß Geist und Materie, Seele und Körper, Gedanke und Ausdehnung oder (wie ein neuerer Franzose sich genialisch ausdrückt) Wille und Bewegung die notwendigen beiden Doppelingredienzien des Universums waren, sind und sein werden, die beide gleiche Rechte für sich fordern, deswegen beide wohl als Stellvertreter Gottes angesehen werden können, wer zu dieser Vorstellung sich nicht erheben kann, der hätte das Denken längst aufgeben und auf gemeinen Weltklatsch seine Tage verwenden sollen.“ Und an Act. 19, 28 anknüpfend giebt er seinem Fühlen und Denken in dem Gedichte „Groß ist die Diana der Epheser“ (Mai 1812) Ausdruck:

„Als gäb's einen Gott, so im Gehirn
Da, hinter des Menschen alberner Stirn!
Der sei viel herrlicher als das Wesen,
An dem wir die Breite der Gottheit lesen!“ [2])

und schreibt mit Bezug darauf an Jacobi: „Ich bin nun einmal einer der ephesinischen Goldschmiede, der sein ganzes Leben im Anstaunen und Verehrung des wunderwürdigen Tempels der Göttin, in Nachbildung ihrer geheimnisvollen Gestalt zugebracht hat und dem es unmöglich eine angenehme Empfindung erregen kann, wenn irgendein Apostel seinen Mitbürgern einen anderen und noch dazu formlosen Gott aufdringen will.“ Daß hier der Gegensatz zwischen Paulus und Demetrius bloß gleichnisweise gebraucht wird und daß es sich durchaus nicht um Heidentum und Christentum handelt, braucht wohl nicht weiter ausgeführt zu werden. Aber eine schroffe Abweisung der Idee eines jenseitigen Gottes, eine Abweisung des Spiritualismus und Idealismus liegt darin. Im allgemeinen ist übrigens Goethe nicht schroff und intolerant; er wehrt sich wohl beständig dagegen, daß irgend-

1) H. 2, S. 315.
2) H. 2, S. 195 f.

eine einzelne und immer beschränkte Vorstellung vom Unendlichen für den erschöpfenden und einzig wahren Ausdruck seines Wesens ausgegeben und genommen werde, läßt aber eben deshalb dem individuellen Bedürfnis freien Spielraum, sich Gott gleichsam zu vermenschlichen, um ihn in nähere Beziehung zu dem eigenen Ich zu setzen, ja er beansprucht auch für sich selbst die Freiheit, je nach der augenblicklichen Art und Weise, wie und wodurch sich die Gottheit ihm eben offenbart und nach dem jeweiligen Standort und Bedürfnis, auch die Vorstellungsart zu wechseln [1]): „Ich für mich kann bei den mannigfaltigen Richtungen meines Wesens nicht an einer Denkweise genug haben; als Dichter und Künstler bin ich Polytheist, Pantheist hingegen als Naturforscher, eins so entschieden als das andere; bedarf ich eines Gottes für meine Persönlichkeit als sittlicher Mensch, so ist dafür auch schon gesorgt. Die himmlischen und irdischen Dinge sind ein so weites Reich, daß die Organe aller Wesen zusammen es nur erfassen mögen." Treffend führt im Anschluß an dieses Wort Harnack [2]) aus, wie einzelne Philosophen während seines Lebensganges in allmähliger Folge ihm wertvoll wurden. „In der Vollendungsepoche finden sich einzelne Züge aus den Systemen aller jener Denker in Goethes Anschauungen vereinigt; versenkt er sich in die Natur als Ganzes, so glauben wir Spinoza zu hören, betrachtet er den Menschen als Einzelwesen, so fühlen wir uns an Leibnitz erinnert, entschließt er sich, die sittlichen Probleme praktisch zu beurteilen, so erkennen wir den Zeitgenossen und Verehrer von Kant. Allein bei alledem dürfen wir nie den eigenen Ausspruch des Meisters vergessen, daß keiner bei denselben Worten dasselbe wie der andere denkt, und müssen auch Sätze, die so stark an fremde anklingen, nicht aus dem Zusammenhang jener

1) Vgl. über den symbolischen Anthropomorphismus, in dem sich philosophisches Denken und religiöser Glaube die Hand reichen, das mit Goethes Denkweise vielfach sich berührende, treffliche Werk von Paulsen, Einleitung in die Philosophie, Berlin, Hertz, 1892, S. 263 f.

2) A. a. O. S. 5.

fremden Systeme, sondern nur aus der Eigentümlichkeit Goethescher Denkweise zu verstehen und zu würdigen suchen. Seine Weltanschauung, sofern es sich um den Gott für seine Persönlichkeit als sittlichen Menschen handelt mit dem Pantheismus zusammenzuwerfen, würde mit diesem Geständnis seines proteischen Wesens in unlösbaren Widerspruch geraten und um so sicherer auf den Pfad des Irrtums führen müssen, als es ihm feststand, daß auch die Natur, in der die Gottheit lebt und wirkt in ihrer Gesamtheit gefaßt, bestimmt war, der sittlichen Entwickelung der Menschheit dienstbar zu sein." Beide Bedürfnisse, im Realen, Anschaulichen der Gottheit Spur zu suchen und zu finden und sich in ein persönliches Verhältnis zu ihr zu setzen, äußert der Spruch aus dem Jahre 1815: „Ich wandle auf weiter, bunter Flur ursprünglicher Natur. Ein holder Born, in welchem ich bade, ist Überlieferung, ist Gnade", und auf die Frage nach Zeit, Art und Ort dieser Überlieferung antwortet er sich selbst: „Wie, wann und wo? Die Götter bleiben stumm. Du halte dich ans weil und frage nicht warum?" Und doch hat er auch auf das Wo eine Antwort, wenn er im „Divan" sagt: „Gottes ist der Orient, Gottes ist der Occident, Nord und südliches Gelände ruht im Frieden seiner Hände. Er der einzige Gerechte will für jedermann das Rechte. Sei von seinen hundert Namen dieser hochgelobet! Amen [1])."

Gott allein ist die Quelle der Wahrheit. Der Mensch ist immer beschränkt und bedingt durch seine Vorstellungsart. Er soll sich dieser Beschränktheit mit frommer Resignation bewußt bleiben, denn „in dem ungeheuren Leben der Welt, d. h. in der Wirklichwerdung der Ideen Gottes (denn das ist die wahre Wirklichkeit) fällt als ein Peculium [2]) für unsere Persönlichkeit ab: das Affirmieren und Negieren, das Vorurteil und die Apprehension, der Haß und die Liebe; und darin besteht das Zeitliche, und

1) H. 4, S. 8 f.

2) Vermögen.

Gott hat auf diese Perturbation mitgerechnet und läßt uns gleichsam darin gebahren" [1]. Der Widerspruch der Vorstellungsarten der Menschen ist es, aus dem er sich erklärt, warum „wir nie aufs Reine kommen können mit einem gewissen Maß von Wissen, sondern immer alte Wahrheiten und Irrtümer auf eine neue Weise aussprechen; darum wir über viele Dinge uns nie ganz verständlich machen können und ich daher oft zu mir sagen muß: ‚Darüber und darüber kann ich nur mit Gott reden, wie das in der Natur ist und das; was geht es nun weiter die Welt an? Sie faßt entweder meine Vorstellungsart oder nicht, und im letzteren Falle hilft mir alle Menschlichkeit nichts. Darum, über viele Dinge kann ich nur mit Gott reden'." Das Gespräch mit Gott aber ist das Gebet. Er anerkennt dieses als ein der menschlichen Natur tief innewohnendes Bedürfnis, wenn er sagt: „Der Lobgesang der Menschheit, dem die Gottheit so gerne zuhören mag, ist niemals verstummt, und wir selbst fühlen ein göttliches Glück, wenn wir die durch alle Zeiten und Gegenden verteilten harmonischen Ausströmungen bald in einzelnen Stimmen, in einzelnen Chören, bald fugenweise, bald in einem herrlichen, vollen Gesang vernehmen" [2]. Auch sucht er selbst Trost und Hilfe im Gebet. Es sind seine eigenen Empfindungen während der „kurzen Nacht", wie er die traurige Zeit von 1806—1813 genannt hat, denen er im Gebet der Flüchtigen im „Vorspiel" vom Jahre 1807 Ausdruck giebt; daß Er, den er einst mit warmer jugendlich bewegter Brust gesucht, dessen Vaterkraft und Vatergüte er tausendstimmig gepriesen, nicht länger sein Antlitz hinter düsteren Teppichen verberge; und nachdem das Große vollbracht war, die Feuerzeichen auf den Bergen des Vaterlandes Befreiung verkündeten, ruft er aus:

„Nun töne laut, der Herr ist da!
Von Sternen glänzt die Nacht.
Er hat, damit uns Heil geschah,
Gestritten und gewacht.

---

1) Gespräche III, Nr. 556.
2) H. 36, S. 90.

Für alle, die ihm angestammt,
Für uns war es gethan!
Und, wie's von Berg zu Bergen flammt,
Entzücken flamm hinan!" [1])

Aber auch für sein persönliches Heil erfleht er die göttliche Führung:

„Mich verwirren will das Irren,
Doch du weißt mich zu entwirren;
Wenn ich handle, wenn ich dichte,
Gieb du meinem Geist die Richte."

Und Vertrauen auf Erhörung atmet das Wort:

„Hat man das Gute dir erwidert?
Mein Pfeil flog ab, sehr schön befiedert.
Der ganze Himmel stand ihm offen;
Er hat wohl irgendwo getroffen" [2]).

Wie wir ihn oben den holden Born der Überlieferung preisen hörten, so stellt er im „Divan" [3]) dem koranfesten Hafis als den bibelfesten deutschen Dichter sich zur Seite:

„Und so gleich ich dir vollkommen,
Der ich unsrer heiligen Bücher
Herrlich Bild an mich genommen,
Wie auf jenes Tuch der Tücher
Sich des Herren Bildnis drückte,
Mich in stiller Brust erquickte,
Trotz Verneinung, Hind'rung, Raubens,
Mit dem heitern Bild des Glaubens."

„Jene große Verehrung, welche der Bibel von vielen Völkern und Geschlechtern der Erde gewidmet worden", sagt er in der „Farbenlehre" [4]), „verdankt sie ihrem innern Werte. Sie ist nicht etwa nur ein Volksbuch, sondern das Buch der Völker, weil sie die Schicksale eines Volkes zum Symbol aller übrigen Völker aufstellt, die Geschichte desselben an die Entstehung der Welt anknüpft und durch eine Stufenreihe irdischer und geistiger Entwickelungen, notwendiger und zufälliger Ereignisse bis in die entferntesten Regionen der äußersten Ewigkeiten hinausführt. —

1) H. 2, S. 344; 11, 91; 201.
2) H. 2, S. 337.
3) H. 4, S. 30.
4) H. 36, S. 94 f.

Wenn man dem Alten Testamente einen Auszug aus Josephus beifügte, um die jüdische Geschichte bis zur Zerstörung Jerusalems fortzuführen; wenn man nach der Apostelgeschichte eine gedrängte Darstellung der Ausbreitung des Christentums und der Zerstreuung des Judentums durch die Welt bis auf die letzten, treuen Missionsbemühungen apostelähnlicher Männer, bis auf den neuesten Schacher- und Wucherbetrieb der Nachkommen Abrahams einschaltete; wenn man vor der Offenbarung Johannis die eine christliche Lehre im Sinne des Neuen Testaments zusammengefaßt aufstellte, um die verworrene Lehrart der Episteln zu entwirren und aufzuhellen, so verdiente dieses Werk gleich gegenwärtig wieder in seinen alten Rang einzutreten, nicht nur als allgemeines Buch, sondern auch als allgemeine Bibliothek der Völker zu gelten, und es würde gewiß, je höher die Jahrhunderte an Bildung steigen, immer mehr zum Teil als Fundament, zum Teil als Werkzeug der Erziehung freilich nicht von naseweisen, sondern von wahrhaft weisen Menschen genutzt werden können. Die Bibel an sich selbst, und dies bedenken wir nicht genug, hat in der älteren Zeit fast gar keine Wirkung gehabt. Die Bücher des Alten Testaments fanden sich kaum gesammelt, so war die Nation, aus der sie entsprungen, völlig zerstreut; nur der Buchstabe war es, um den die Zerstreuten sich sammelten und noch sammeln. Kaum hatte man die Bücher des Neuen Testaments vereinigt, als sich die Christenheit in unendliche Meinungen spaltete. Und so finden wir, daß sich die Menschen nicht sowohl mit dem Werke als an dem Werke beschäftigten und sich über die verschiedenen Auslegungen entzweiten, die man auf den Text anwenden, die man dem Texte unterschieben, mit denen man ihn zudecken konnte." Bemerkenswert ist dabei vor allem Goethes Wunsch zur klaren, unentstellten Lehre Christi mit Überwindung aller durch die Subjektivität der berufenen und unberufenen Ausleger als zu dem Ewigen, Fruchtbaren, Unzerstörbaren zurückzukehren. Denn allen Irrtum und alles Mißverständnis führt er darauf zurück, daß man sie nicht mit dem eigenen Maßstabe maß, den

sie übrigens „bei der Selbständigkeit, wunderbaren Originalität, Vielseitigkeit, Totalität, ja Unermeßlichkeit ihres Inhaltes gar nicht mitgebracht habe, sondern sie stets je auf platonische oder aristotelische Weise auslegen und erklären, sich zurechtlegen oder anwenden wollte“ [1]). Welch' außerordentliches Verdienst um die Erklärung der Bibel aus sich selbst Goethes Freund Herder sich erworben, soll hier nur angedeutet werden.

Wenn wir anscheinend im Gegensatz zur Schätzung der Bibel den Spruch finden: „Und nun sei ein heiliges Vermächtnis brüderlichem Wollen und Gedächtnis: schwerer Dienste tägliche Bewahrung! Sonst bedarf es keiner Offenbarung“ [2]), so erklärt sich das zunächst aus dem ganzen Gedichte „Vermächtnis altpersischen Glaubens“ von selbst und spricht in diesem Zusammenhang, auch in seiner hyperbolischen Form berechtigt, nur einen ethischen Lieblingsgedanken Goethes, die Bewahrung der menschlichen Schöpferkraft in täglicher Pflichterfüllung recht deutlich aus. Steht doch in demselben Werke das Wort: „Vom Himmel steigend Jesus bracht' des Evangeliums ewige Schrift, den Jüngern las er sie Tag und Nacht; ein göttlich Wort, es wirkt und trifft. Er stieg zurück, nahm's wieder mit. Sie aber hatten's gut gefühlt, und jeder schrieb so Schritt für Schritt, wie er's in seinem Sinn behielt, verschieden. Es hat nichts zu bedeuten. Sie hatten nicht gleiche Fähigkeiten; doch damit können sich die Christen bis zu dem jüngsten Tage fristen“ [3]). Wenn also so die Predigt des Heilandes ausdrücklich als Gottes Wort anerkannt wird, so ist es klar, daß er sich nur gegen die Vergröberung der Lehre von der Gottheit Christi wendet, wenn er — wieder im Divan — sagt: „Jesus fühlte rein und dachte nur den einen Gott im stillen, wer ihn selbst zum Gotte machte, kränkte seinen heil'gen Willen“ [4]), oder wenn wir aus seinem Munde das Witzwort ver-

1) H. 36, S. 97.
2) H. 4, S. 200.
3) Ebend. S. 196.
4) Ebend. S. 135.

nehmen: „Die Natur ist so, daß die Dreieinigkeit sie nicht besser machen könnte. Es ist eine Orgel, auf der unser Herrgott spielt und der Teufel tritt die Bälge dazu“ [1]).

Die Offenbarung Gottes in der Natur hat für Goethe zwar auch noch so sehr das Übergewicht, daß es überhaupt wieder von Zeit zu Zeit den Anschein hat, als verliere er den christlichen Boden völlig unter den Füßen, als wolle er die Offenbarung Gottes in Christo nicht anerkennen oder mindestens für sich die Erlösung nicht in Anspruch nehmen. Diesen Eindruck verstärken einige Scherzworte, wie jenes, wo er sich als den letzten Heiden, Z. Werner aber als den ersten und letzten Christen bezeichnet [2]), oder das andere, das W. Grimm aufgezeichnet hat: „Wer Christi Fleisch und Blut genießt, ist ein kultivierter Mensch, wer Christenblut und -fleisch genießt, ein wilder Barbar“ [3]). Ja, er scheint im schlimmsten Rationalismus vulgaris befangen, wenn er 1809 im Gespräch mit Riemer die Hypothese aufstellt, daß die Leidensgeschichte Jesu nach dem Vorbild gewöhnlicher Hinrichtungen gemeiner Übelthäter von poetischen Erzählern nachgedichtet worden [4]), und an frühere Äußerungen auf der italienischen Reise erinnert es, wenn er zu dem Versuch, zu beweisen, daß Sophokles ein Christ gewesen sei, äußert, das sei keineswegs zu verwundern, aber merkwürdig sei es, daß das ganze Christentum nicht einen Sophokles hervorgebracht habe. Die alte Bitterkeit hören wir auch deutlich heraus, wenn er denen, die ihm sein Heidentum vorhalten, antwortet: „Ich heidnisch? Nun, ich habe doch Gretchen hinrichten und Ottilien verhungern lassen. Ist das den Leuten nicht christlich genug? Was wollen sie noch Christlicheres?“ [5]) Doch mögen diese Worte immerhin so aus allem Zusammenhang mit Goethes innerem Leben herausgerissen, so

1) Gespräche III, Nr. 647, S. 228.
2) Gespräche II, Nr. 353, S. 199.
3) Gespräche II, Nr. 444, S. 289.
4) Gespräche II, Nr. 417, S. 272.
5) Gespräche III, Nr. 648, S. 228.

manchen als sprechende Beweise dafür gelten, daß Goethe auch damals für die christliche Wahrheit verloren gewesen, wer tiefer blickt, wird darin wohl bedauerlich rasch und leicht fertig hingeworfene vereinzelte Äußerungen erblicken, denen man um so weniger ein großes Gewicht beimessen darf, als daneben Bekenntnisse ernster Stunden von ganz anderem Gehalte stehen. Wenn vollends Goethe am Schlegelschen Almanach zu viel Blut und Wunden findet und in der „Reise am Rhein und Main" die bekannte scharfe Äußerung wieder die christelnde Dichtung thut, so ist das gegen die romantische Schule beziehungsweise gegen das Organ dieser mit dem Christentum und der Kirche kokettierenden Richtung gerichtet. Auch von seinem Verkehr mit Z. Werner, der in seiner verheißungsvollen Epoche Goethes Gast ist, schreibt er an Jacobi: „Es kommt mir, einem alten Heiden, ganz wunderlich vor, das Kreuz [1]) auf meinem eigenen Grund und Boden aufgepflanzt zu sehen und Christi Blut und Wunden poetisch predigen zu hören, ohne daß es mir gerade zuwider wäre. Wir sind dies doch dem höheren Standpunkt schuldig, auf den uns die Philosophie gehoben hat. Wir haben das Ideelle schätzen gelernt, es mag sich auch in den wunderlichsten Formen darstellen" [2]). Der Verkehr mit Boisserée, der seine alte Liebe für die gotische Baukunst wieder weckte, hatte auch in religiöser Richtung eine günstige Wirkung. Ein Gedicht, das Boisserée mit den Worten skizziert: „Haß des Kreuzes. Schirin hat ein Kreuz von Bernstein gekauft, ohne es zu kennen; ihr Liebhaber findet es an ihrer Brust und schilt gegen die westlich-nordische Narrheit u. s. w., und das jener als zu bitter hart und einseitig zu verwerfen riet, wurde unterdrückt, wobei Goethe sagte, er wolle es seinem Sohne zum Aufheben geben, dem gebe er alle seine Gedichte, die er verwerfe" [3]). Es handelt sich um mehr als ästhetische Dinge, wenn er im Ge-

1) „Das Kreuz an der Ostsee" von Z. W.
2) 11. Januar 1808. Vogel, Nr. 745.
3) Gespräche III, Nr. 637, S. 207.

spräch mit Boisserée gesteht, seine Heiden in Weimar machten es ihm, der doch selbst ein Heide sei, oft zu arg, und noch vorher sandte er diesem zum Christfest 1814 sein Bild mit den Worten: „Der Abgebildete vergleicht sich billig heiligem Dreikönige, dieweil er willig dem Stern, der ostenher wahrhaft erschienen, auf allen Wegen war bereit zu dienen“ [1]). Im Jahre 1816 erhält W. Grimm von einem Besuch bei Goethe den Eindruck, daß die Kälte und humane Artigkeit, mit der er in der Schrift über die Kunst in den Rhein- und Maingegenden gegen den heiligen Geist, gegen den Herrn Christus und die Heiligen sich geäußert, nur auf eine gewisse Oppositionslust zurückzuführen sei, so schön und warm sprach er nun über das neu erwachte religiöse Gefühl, das nicht wieder untergehen werde, weil man empfinde, daß man ohne das nicht leben könnte [2]).

Bezüglich der fortdauernden Gleichgültigkeit gegen die Kirche hat Goethe selbst bekannt, daß er jede Maske auch die des liberalistischen Indifferentismus annehmen konnte, um sich dahinter gegen Pedantismus und Dünkel zu schützen. Im allgemeinen preist er den Zug des Herzens, der zur religiösen Gemeinschaft hinführt: „Im Innern ist ein Universum auch. Daher der Völker löblicher Gebrauch, daß jeglicher das Beste, was er kennt, er Gott, ja seinen Gott benennt, ihm Himmel und Erden übergiebt, ihn fürchtet und wo möglich liebt“ [3]). Da nun aber dieses Beste, das der Mensch kennt, so verschieden ist, als die Himmelsstriche, unter denen er lebt, so ist eine „durchgängig gleichförmige Überzeugung unmöglich“ [4]). Denn „wie einer ist, so ist sein Gott, darum ward Gott so oft zum Spott“ [5]). Daraus geht denn aber auch hervor, daß sich keine kirchliche Gemeinschaft für die alleinseligmachende halten und ihre Weise einer anderen auf-

1) H. 2, 420.
2) Gespräche IX, 165.
3) H. 2, 224.
4) An Graf Reinhard, den 23. Januar 1811.
5) H. 2, S. 368.

bringen darf. „Das Unser-Vater ist ein schön Gebet, es dient und hilft in allen Nöten; wenn einer Vaterunser fleht, in Gottes Namen, laßt ihn beten“ [1]).

Während er 1811 am siebenten Buch von Wahrheit und Dichtung schreibt, und sich vergegenwärtigt, wie die Kahlheit und Nüchternheit des Kultus ihn selbst einst der kirchlichen Gemeinschaft entfremdet und dem Separatismus und Individualismus in die Arme getrieben, kritisiert er, diesmal in scharfem Widerspruch mit dem Rationalismus und in vollkommener Übereinstimmung mit dem Verlangen der Zeit nach dem Übersinnlichen, das wieder ein auffallendes Übergewicht im Seelenleben der Menschheit gewonnen hatte, den Kultus der protestantischen Kirche, der zu wenig Fülle und Konsequenz habe und rühmt im Gegensatz dazu den geistigen Zusammenhang der Sakramente im katholischen Kultus und die einheitliche, systematische Beherrschung des Lebens durch dieselben, indem er jedes derselben geistreich und sinnig ausdeutet. „Der Protestant“, sagt er, „hat zu wenig Sakramente, ja er hat nur eins, bei dem er sich thätig erweist, das Abendmahl; denn die Taufe sieht er nur an andern vollbracht, und es wird ihm nicht wohl dabei [2]). Die Sakramente sind das Höchste der Religion, das sinnliche Symbol einer außerordentlichen göttlichen Gunst und Gnade. In dem Abendmahl sollen die irdischen Lippen ein göttliches Wesen verkörpert empfangen und unter der Form irdischer Nahrung einer himmlischen teilhaftig werden. Dieser Sinn ist in allen christlichen Kirchen ebenderselbe, es werde nun das Sakrament mit mehr oder weniger Ergebung in das Geheimnis, mit mehr oder weniger Accomodation an das, was verständlich ist, genossen; immer bleibt es eine heilige, große Handlung, welche sich in der

---

1) H. 2, 315.

2) Löper macht dazu die richtige Bemerkung, weil die Handlung an einem noch Unzurechnungsfähigen vorgenommen wird. Man denkt dabei unwillkürlich an die allerdings nicht deutliche, schriftgemäße Begründung der Kindertaufe und ihre Ablehnung durch die Baptisten.

Wirklichkeit an die Stelle des Möglichen oder Unmöglichen, an die Stelle desjenigen setzt, was der Mensch weder erlangen noch entbehren kann. Ein solches Sakrament dürfte aber nicht allein stehen; kein Christ kann es mit wahrer Freude, wozu es gegeben ist, genießen, wenn nicht der symbolische oder sakramentliche Sinn in ihm genährt ist. Er muß gewohnt sein, die innere Religion des Herzens und die der äußeren Kirche als vollkommen eins anzusehen, als das große allgemeine Sakrament, das sich wieder in so viele andere zergliedert und diesen Teilen seine Heiligkeit, Unzerstörlichkeit und Ewigkeit mitteilt" [1]). Und am Schlusse seiner meisterhaften, schönen, tief-ernsten, mit dem menschlichen Leben aufs engste und innigste verknüpfenden Auslegung der katholischen Sakramente: „Ist nicht dieser wahrhafte geistige Zusammenhang im Protestantismus zersplittert, in dem ein Teil gedachter Symbole für apokryphisch und nur wenige für kanonisch erklärt werden, und wie will man uns durch das Gleichgültige (?) der einen zu der hohen Würde der anderen vorbereiten?" Unverkennbar ist dabei der Mangel jeden Versuchs sich mit der schriftgemäßen Begründung der protestantischen Lehre von den Sakramenten auseinanderzusetzen, bedeutungsvoll aber das Verlangen, daß die Kirche in ihrem Kultus allen sittigenden Einfluß auf das menschliche Gemüt, der ihr möglich ist, auch wirklich übe, und die daraus hervorschimmernde Sehnsucht seines eigenen Gemütes, die innere Religion seines eigenen Herzens mit der äußeren Kirche und ihrem Kultus in größerem Einklang zu sehen. Weil er diesen Mangel an Einklang selbst empfand, äußert er einmal aus Anlaß der Lektüre einer Schrift über das Abendmahl, die ihm der Verfasser in Wiesbaden gegeben, gegen Boisserée: was er näher kennen möchte, wäre das Verhältnis und der Weg der neuen katholisch-gewordenen Protestanten. Man kommt dabei auf Stolberg zu sprechen und auf seine Kritiklosigkeit, die die Tradition durch Gelehrsamkeit und Historie stützen wolle, und Goethe ruft aus: „Ei,

1) H. 21, S. 70 ff. u. 302.

das ist gegen alle Überlieferung! Diese nimmt man entweder an, und dann giebt man von vornherein etwas zu, oder man nimmt sie gar nicht an und ist ein rechter kritischer Philister. Auf jenem Mittelweg aber verdirbt man es mit allen, und es ist ein Beweis, daß er von dieser Seite noch nicht einmal mit sich fertig ist. Die Protestanten dagegen fühlen das Leere und wollen nun einen Mysticismus machen, da ja gerade der Mysticismus entstehen muß. Dummes, absurdes Volk, verstehen ja nicht einmal, wie denn die Messe geworden ist, und es ist gerade, als könne man eine Messe machen!" [1]) Im ältesten biographischen Schema, das Goethe zu Wahrheit und Dichtung im Jahre 1809 entwarf, finden wir zum Jahre 1801, zu Stolbergs Übertritt, der übrigens schon 1800 erfolgte, die Schlagworte: „Stolberg katholisch. Neue poetische Halbchristen. Renegaten" [2]). In den Annalen oder Tags- und Jahresheften hat er diese Anspielungen, die den Tadel deutlich genug erkennen lassen, nicht ausgeführt. In seiner gewohnten Milde sagt er darüber nur: „Stolbergs öffentlicher Übertritt zur katholischen Kirche zerriß die schönsten, früher geknüpften Bande. Ich verlor dabei nichts; denn mein näheres Verhältnis hatte sich schon längst in allgemeines Wohlwollen aufgelöst. Ich fühlte früh für ihn als einen wackeren, liebenswürdigen Mann wahrhafte Neigung; aber bald hatte ich zu bemerken, daß er sich nie auf sich selbst stützen werde, und sodann erschien er mir als einer, der außer dem Bereich meines Strebens Heil und Beruhigung suchte. Auch überraschte mich dies Ereignis keineswegs, ich hielt ihn längst für katholisch, und er war es ja der Gesinnung, dem Hange, der Umgebung nach, und so konnte ich mit Ruhe dem Tumult zusehen, der aus einer späteren Manifestation geheimer Mißverhältnisse zuletzt entspringen mußte" [3]).

1) Für sich selbst freilich mochte er auch die Messe nicht. Einigemale im Jahre, sagte er, lasse man sich wohl eine Messe gefallen; aber das immer Einerlei leuchte ihm doch nicht ein.

2) Vgl. Gespräche III, Nr. 639, S. 213 f.; III, Nr. 633, S. 195.

3) W. W. B. 26, S. 362.

Zu entschiedenerer Mißbilligung regte ihn Schlegels Übertritt auf. Er schreibt darüber an Reinhard am 22. Juni 1808: „Durchaus ist diese Konversion der Mühe wert, daß man ihr Schritt für Schritt folge, sowohl, weil sie ein Zeichen der Zeit ist, als auch, weil vielleicht in keiner Zeit ein so merkwürdiger Fall eintrat, daß im höchsten Lichte der Vernunft, des Verstandes, der Weltübersicht ein vorzügliches und höchst ausgebildetes Talent verleitet wird, den Popanz zu spielen, oder wenn Sie ein anderes Gleichnis wollen, so viel wie möglich durch Fäden und Vorhänge das Licht aus dem Gemeindehause auszuschließen.“ Mit beißender Ironie behandelt Goethe die neupoetischen Katholiken, die er oben als Halbchristen bezeichnet in dem Gedichte „Pfaffenspiel“ [1]). Scharfe Worte läßt er gegen das Papsttum und die Pfaffen hören. Das erstere vergleicht er 1809 mit Judas Ischarioth, indem er in einem geistreichen Gespräche die Charakterzüge der christlichen Religion, wie sie sich als römisch-katholisches Individuum entwickelte, in den Charakteren der einzelnen Apostel präformiert angedeutet sieht: die Liebe in Johannes, der Glaube in Jakobus, der Fanatismus und die Verfolgungswut in Petrus (?!), der Zweifel in Thomas, der Geiz in Judas Ischarioth, woran sie auch wie dieser gescheitert durch die Reformation, denn vornehmlich der Geiz der römischen Kurie schlug dem Fasse den Boden aus [2]). Ebenso charakteristisch ist, was er 1807 zu Riemer sagt: „Daß die Pfaffen so dumm gewesen, sich eines solchen Besitztums, wie ein Bad, ein Gesundbrunnen ist, entgehen zu lassen, und keine Anlagen und Anstalten für Wunderkuren damit zu verbinden, wie bei dem Teich Bethesda. Die Naturlehre war damals völlig getrennt von der Idee; das Ideal war bloß geistlich, christlich, und in der Natur, glaubte man, seien Zauberer, Gnomen, die alle unter dem Teufel ständen. Die Welt gehörte dem Teufel selbst bis auf Luther“ [3]).

1) H. 2, S. 289 f., vgl. Gespr. III, Nr. 270, S. 256.
2) Gespräche II, Nr. 397.
3) Ebend. Nr. 307.

An der protestantischen Kirche seiner Zeit tadelte Goethe neben der Trockenheit und Leere ihres Kultus die Sentimentalität, die sogleich dort auftrete, wo die guten Werke und das Verdienstliche derselben aufhöre [1]), und wie wir oben gesehen haben, den „gemachten“ Mysticismus. Er trat ihm persönlich in Zacharias Werner entgegen, den er in Würdigung seiner dramatischen Kraft trotz seiner Unreife und der „widerlichen Entgegenstellungen“ in seinen ersten Stücken freundlich bei sich aufnahm, wobei er ihn mit Beziehung auf sein die Heldengestalt unseres Reformators mit wässeriger Sentimentalität verzerrendes Stück „Martin Luther oder die Weihe der Kraft“ launig als Dr. Luther begrüßte [2]). Luther selbst hätte Wernern, wie Jean Paul so treffend bemerkt, dafür einen Band seiner Tischreden an den Kopf geworfen. Goethe machte sich übrigens auch selbst über das Stück vor einer Tischgesellschaft lustig, indem er ihr die Aufgabe stellte, ihre Meinung zu sagen, ob mit dem Titel eine geweihte Kraft, oder eine Weihung der Kraft, oder eine Weihung durch die Kraft oder was sonst darunter zu verstehen sei. Und an Zelter schreibt er: „Es ist kein Schauspiel mehr, es ist die Parodie einer ernsthaften, heiligen, kirchlichen Angelegenheit, die sich begreiflich machen will, indem sie sich profaniert.“ — Lange konnte auch die Sympathie für den abenteuernden Pseudo-Protestanten, der ja später auch den Weg in die alleinseligmachende Kirche fand, nicht währen. Die innerliche Unwahrheit seines Charakters, seine Pfiffigkeit bliebe ihm ebenso wenig verborgen, als seine Ungeschicklichkeit, für das deutsche Theater etwas zu werden. Im Religiösen gar gingen sie weit auseinander. Als Werner einst ein Sonett bei ihm vorlas, darin er den Mond mit einer Hostie verglichen, und das auf den mit anwesenden Steffens den Eindruck machte, das geheimnisvolle Symbol unserer Religion habe ebenso viel durch den Vergleich verloren wie der Mond, schloß sich Goethe mit

---

1) Gespräche Nr. 445.

2) Düntzer a. a. O., S. 559 f.

großer Heftigkeit diesem Urteile an, indem er ausrief: „Ich hasse sie — diese schiefe Religiosität. Glauben Sie nicht, daß ich sie irgendwie unterstützen werde. Auf der Bühne soll sie sich, in welcher Gestalt immer sie auch erscheint, wenigstens hier nie hören lassen!" [1]). In ganz anderer Art wurde er durch Naturbeobachtung auf göttliche und religiöse Dinge geführt. Mineralogische Untersuchungen, wie er sie in Teplitz vornahm, regen ihn zu Gedanken an über die Kindheit des Menschengeschlechtes, das führt auf die hebräische Sprache, dann auf die Manichäer, „auf die wunderbare Erscheinung der christlichen Religion" überhaupt und auf ihre Verbreitung, und endlich auf Luthers Bibelübersetzung, wobei er dessen Riesenwerk anstaunte und bewunderte und das merkwürdige Wort hinzufügte: „Nur das Zarte unterstehe ich mich hin und wieder besser zu machen" [2]).

Die Züge seines wahren Antlitzes hinter „der Maske des Indifferentismus" prägen doch immer noch die Andacht eines im tiefsten Grunde religiösen Gemütes aus, das sich der Aufgabe bewußt bleibt, ein „Gleichnis der Gottheit" [3]) zu sein. Kein Wunder, daß der Oberhofprediger Reinhard in Dresden, wenn auch „zu seiner Verwunderung" fand, daß er mit dem großen Dichter in sittlichen Fragen übereinstimme [4]). Der Glaube ist auch ihm Stütze für das schwankende Herz, Trost in den Wirren des Lebens, Kraft, die über die Erde emporhebt, darf aber nicht zu unfruchtbarem Grübeln führen, sondern muß sich als eine Kraft bewähren, die sich im Kreise der täglichen Pflichten bethätigt. Thätigkeit, That, das ist's, worauf er immer wieder zurückkommt. „Wer das Rechte kann, der soll es wollen; wer das Rechte will, der sollt es können, und ein jeder kann's, der sich bescheidet, Schöpfer seines Glücks zu sein im kleinen. — — — So im

---

1) Gespräche II, Nr. 389.

2) Gespräche III, 90.

3) „Wahlverwandtschaften", H. 15, S. 182.

4) Düntzer a. a. O., S. 557.

kleinen ewig, wie im großen, wirkt Natur, wirkt Menschengeist, und beide sind ein Abglanz jenes Urlichts droben, das unsichtbar alle Welt erleuchtet. — — Fromm erflehet Segen Euch von oben; aber Hilfe schafft Euch thätig wirkend", so läßt er die Majestät im Vorspiel vom 19. September 1807 ausrufen, in welchem er nach den traurigen Ereignissen des Krieges, in den sein Land mitverflochten gewesen und unter dem es so schwer mitgelitten, die wiederherstellenden, aufbauenden Kräfte, die in seinen Bürgern ruhen, zur Thätigkeit anrufen wollte als ein Mittel zur Erhebung von dem Fall und zur Rettung aus der Erniedrigung. „Es scheint", schreibt er wenige Tage nach der Aufführung des Stückes an Graf Reinhard, „daß die menschliche Natur eine völlige Resignation nicht allzu lange ertragen kann. Die Hoffnung muß wieder eintreten, und dann kommt auch sogleich die Thätigkeit wieder, durch welche, wenn man es genau besieht, die Hoffnung in jedem Augenblick realisiert wird." Wie dieser Trieb nach Thätigkeit aber mit seinen religiösen Empfinden zusammenhing, läßt das Gedicht „Symbolum" deutlicher erkennen: „Die Zukunft decket Schmerzen und Glück schrittweis dem Blicke; doch ungeschrecket dringen wir vorwärts, und schwer und schwerer hängt eine Hülle mit Ehrfurcht. Stille ruhn oben die Sterne und unten die Gräber. Betracht sie genauer und siehe, so melden im Busen der Helden sich wandelnde Schauer und ernste Gefühle. Doch rufen von drüben die Stimmen der Geister, die Stimmen der Meister: versäumt nicht zu üben die Kräfte des Guten! Hier winden sich Kronen in ewiger Stille; die sollen mit Fülle die Thätigen lohnen! Wir heißen Euch hoffen." Dabei gilt's denn entschlossen die Hand anzulegen, ohne viel umzuschauen und ohne viel Klügeln und Fragen, ob das Gute auch erwidert werde. — Dazu bedarf es denn freilich der beständigen inneren Wiedergeburt. „Unser ganzes Kunststück", sagt er Matth. 10, 39 ausdeutend, „besteht darin, daß wir unsere Existenz aufgeben, um zu existieren." Und im „Divan" ruft er aus: „Lange hab' ich mich gesträubt, endlich gab ich nach! Wenn der alte Mensch zerstäubt,

wird der neue wach! Und so lang du dies nicht hast, dieses stirb und werde, bist du nur ein trüber Gast auf der dunkeln Erde" [1]).

In diesem immer regen Thätigkeitstrieb und im beständigen Drang nach innerer Erneuerung sucht er Trost und Halt im Leide, so oft der Tod in den Kreis der ihm Nächststehenden hineingreift. Sein Schmerz bleibt bei dem Tode seiner vielgeliebten Mutter stumm. Er hatte wohl die Absicht, sie besonders zu verherrlichen, doch war ihm die Trauer um sie wohl eine allzu innerste und heiligste Angelegenheit, und so ist's dazu nicht gekommen. Das Andenken der Herzogin Amalie und Wielands feierte er jedesmal in einer Denkrede. Beide lassen uns erkennen, wie er an dem Glauben an die Fortdauer unseres Daseins festgehalten hat. Der Tod erscheint hier „als ein Hinscheiden in höhere Regionen, das bei edlen Naturen segnend wirkt, wie ihr Verweilen auf der Erde, und das ist ihr Vorzug, daß sie uns von dorther gleich Sternen entgegenleuchten als Richtpunkte, wohin wir unseren Lauf bei einer nur zu oft durch Stürme unterbrochenen Fahrt zu richten haben, daß diejenigen, zu denen wir als zu Wohlwollenden und Hilfreichen im Leben uns hinwendeten, nun die sehnsuchtsvollen Blicke nach sich ziehen als Vollendete, Selige" [2]). An Wielands Begräbnistag bemerkte Falk an ihm eine so feierliche Stimmung, wie man sie selten an ihm zu sehen gewohnt war. „Es war", erzählt er, „etwas so Weiches, ich möchte fast sagen Wehmütiges in ihm: seine Augen glänzten häufig, selbst sein Ausdruck, seine Stimme waren anders als sonst." Der abgeschiedene Freund bildete den Hauptinhalt des Gespräches. Vom Untergang so hoher Seelenkräfte, wie der Wielands, könne in der Natur niemals und unter keinen Umständen die Rede sein, so verschwenderisch behandle die Natur ihre Kapitalien nie. „Ich nehme", fuhr er fort, „verschiedene

1) W. W. B. VI, 28 u. 373.
2) H. 27, 2. Abt., S. 40.

Klassen und Rangordnungen der letzten Urbestandteile aller Wesen an, gleichsam die Anfangspunkte aller Erscheinungen in der Natur, die ich Seelen nennen möchte, weil von ihnen die Beseelung des Ganzen ausgeht oder noch lieber Monaden — lassen Sie uns immer diesen Leibnitzschen Ausdruck beibehalten! Die Einfachheit des Wesens auszudrücken, möchte es kaum einen besseren geben. Nun sind einige von diesen Monaden oder Anfangspunkten, wie uns die Erfahrung zeigt, so klein, so geringfügig, daß sie sich höchstens nur zu einem untergeordneten Dienst und Dasein eignen. Andere sind gar stark und gewaltig. Die letzten pflegen daher alles, was sich ihnen naht, in ihren Kreis zu reißen und in ein ihnen angehöriges, d. h. in einen Leib und eine Pflanze, in ein Tier oder in ein noch höheres hinauf, in einen Stern zu verwandeln. Sie setzen dies so lange fort, bis die kleine oder große Welt, deren Intention geistig in ihnen liegt, auch nach außen leiblich zum Vorschein kommt. Nur die letzten möchte ich eigentlich Seelen nennen. Es folgt hieraus, daß es Weltmonaden, Weltseelen wie Ameisenmonaden, Ameisenseelen giebt und daß beide in ihrem Ursprung, wo nicht völlig eins, doch im Urwesen verwandt sind." Dieselben Gesetze, die bei den geringern Monaden wirksam sind, läßt Goethe aus jener höhern Intention in derselben Weise auch bei bedeutendern wirken. Die Niedern gehorchen den Höhern widerwillig. Der Tod ist die Befreiung der untergebenen Monas von der höhern und die Scheidung der einzelnen voneinander. Jede Monas geht dabei, einem geheimen Zuge folgend, dahin, wohin sie gehört. „An eine Vernichtung ist gar nicht zu denken; aber von irgendeiner mächtigen und dabei gemeinen Monas unterwegs angehalten und ihr untergeordnet zu werden, diese Gefahr hat allerdings etwas Bedenkliches und die Furcht davor wüßte ich auf dem Wege einer bloßen Naturbetrachtung meinesteils nicht ganz zu beseitigen." „Das Werden der Schöpfung ist den Monaden anvertraut, gerufen oder ungerufen, sie kommen von selbst auf allen Wegen, von allen Bergen, aus allen Meeren, von allen Sternen; wer mag sie auf-

halten? Ich bin gewiß, wie Sie mich hier sehen, schon tausendmal dagewesen, und hoffe, wohl noch tausendmal wiederzukommen" [1]).

Doch wie der Tod nach seinem früheren Worte den Weisen immer wieder ins Leben zurückweist und ihn handeln lehrt, so vergißt auch Goethe über den Heimgegangenen nicht, was er den Lebenden schuldig ist. Der Hinterbliebenen Schillers und Herders nimmt er sich mit einer freundschaftlichen Treue an, die diese nicht genug an ihm rühmen können. Auch Knebel spricht gerührt von seiner „Liebe und Sorgfalt" [2]) gegen seine Freunde. Diese auch Fernerstehenden in milder Wohlthätigkeit zuzuwenden, gaben ihm die Folgen der harten Kriegszüge mancherlei, gerne ergriffene Gelegenheit [3]).

Auch die in diesen Kriegs- und Notjahren entstandenen Werke weisen darauf hin, welche Bedeutung für sein inneres Leben der religiös-sittliche Gedankenkreis besaß. Es kommen dabei vorzugsweise die Fragmente eines Dramas „Trauerspiel in der Christenheit" (1807), „Die Wahlverwandtschaften" und „Pandora" in Betracht; auch gehören Teile des „Divan", die schon oben berücksichtigt wurden, hierher.

Zu dem „Trauerspiel in der Christenheit" ward Goethe durch Calderons „Standhaften Prinzen" und durch dessen „Andacht am Kreuz" angeregt [4]), und wurde der Plan leider auch nicht ausgeführt, so ist doch schon die Thatsache an sich bemerkenswert, daß ein Dichter wie Calderon, der vorzugsweise

1) Gespräche III, 62 ff. Von einer Art Seelenwanderung mehr scherzweise ebend. III, 211 f. Was Goethe oben Monaden heißt, nennt er anderwärts auch Entelechie. Vgl. Gespräche III, Nr. 1270, S. 233. In den Sprüchen in Prosa: „Das Höchste, was wir von Gott und der Natur erhalten haben, ist das Leben, die rotierende Bewegung der Monas um sich selbst, welche weder Rast noch Ruhe kennt." Der Ansatz dazu schon im Tagebuch vom Jahre 1780, vgl. oben S. 111.

2) Gespräche III, Nr. 569, 48.

3) Schöll-Fielitz a. a. O. II, 465 f.

4) v. Biedermann, Goethe-Forschungen (1879), I, 154 f.

das christliche Märtyrertum verherrlicht, Goethen zur Nachahmung reizt. Es ist nur ein neuerlicher Beweis für den Wandel seiner Gesinnung, daß er nun, während doch noch in Italien solche Stoffe ihm, „dem Heiden“, gleichgültig, ja widrig waren, es unternimmt, in einem Drama den großen Zwiespalt der alten, zusammenbrechenden und der neu aufsteigenden Bildung darzustellen und im Unterliegen des Heidentums, in der Stellung der Neubekehrten den unaufhaltsamen Sieg des Christentums zu verherrlichen. Allerdings sind es nicht allein religiöse, sondern auch politische Motive, die in der Handlung zutage treten sollten, aber in dem Charakter der bekehrten Tochter eines alten Heidenfürsten, der gegen den christlichen Kaiser sich verteidigt, hätte sich doch die reine Religion des Herzens wiederspiegeln müssen. „Es versteht sich von selbst“, sagt v. Biedermann, „daß Goethe das Christentum nicht in Calderons Weise als eine düstere Macht, der man sich blindlings überliefern müsse, auffassen konnte, er läßt das gegenüberstehende Alte und das treue Festhalten an demselben gleichfalls gelten, nur daß es endlich vor dem Überwältigenden der neuen Bildung weichen muß. Goethe hat in dem Trauerspiel offenbar das Christentum in seinen bedeutendsten Eigentümlichkeiten zur Darstellung bringen wollen, daher zuvörderst der Gegensatz heidnischer Zustände und der kräftigen wie pietätvollen Anhänglichkeit an denselben — —; daher die symbolische Handlung der Taufe, die Aufnahme in die Christengemeinschaft, wobei sich die schicklichste Gelegenheit bot, auf die geheimnisvolle Kraft der Offenbarung und die Bedeutung der neuen Lehre hinzuweisen; daher ferner die Trauung, durch welche das Christentum segensreich ins Familienleben eingreift; daher die drohender Gefahr gegenüber bethätigte Ausdauer der Neubekehrten bis zum Entschluß zur Blutzeugenschaft; daher das gläubige Vertrauen auf die nur durch ein Wunder möglich scheinende Rettung, indes die Heiden sich verzweifelnd den Tod geben.“ Die Ursache, daß das romantische Drama kaum über ein flüchtiges Schema und sehr wenige ausgeführte Verse

aus verschiedenen Scenen hinausgewachsen ist, dürfen wir mit v. Biedermann darin suchen, daß Goethe selbst sehr bald merkte, daß er den leichten Guß, den er an Calderons obengenannten Dramen bewunderte, nicht werde erreichen können. Es war also ein rein in der Form liegender Grund, daß wir um ein nun vorzugsweise christliches Stück Goethes gekommen sind.

Dieser Periode gehört ferner das tief symbolische Drama von bedeutendem politisch-ethischem Gehalt, die „Pandora" an [1]). Als eine Frucht des Friedens von Tilsit faßt sie Scherer auf, wir können hinzufügen, sie ist die Frucht des innerhalb der nun einmal enger gezogenen Grenzen in aufbauender, kultureller Thätigkeit wirksamen Patriotismus Goethes. Ihm schwebte dabei dasselbe Ziel vor, auf welches Adam Müller mit seinem Ausruf hinweist: „Das Kettenzerschlagen ist eine Manier, es giebt eine andere, ich glaube noch gründlichere, daß man sie auseinanderwächst." Und es ist kein Zufall, daß Goethe mit seiner „Pandora" die Zeitschrift „Prometheus", herausgegeben von Seckendorf und Stoll, eröffnete, denn diese sollte ein Sammelpunkt aller jener Kräfte sein, die an einer geistigen Erneuerung und kulturellen Erstarkung der Nation arbeiten wollten und darin das sicherste Mittel zu deren Erhaltung erblickten. Zum drittenmale, zwölf Jahre, nachdem er den Plan eines „Befreiten Prometheus" aufgegeben, taucht in Goethes Leben damit die Gestalt des „Prometheus" auf. Doch dieser ist nicht mehr der alte, trotzige Kämpfer gegen die Götter, er ist die Verkörperung der Thatkraft, der auch die Ergebung in einen höheren Willen nicht mehr fremd ist. Daher seine Aussprüche: „Des echten Mannes wahre Feier ist die That" und „Zu dulden ist, sei's thätig oder leidend auch". Der religiöse Gehalt des Stückes ist in der Gestalt der „Pandora" selbst zu suchen, der Vermittlerin zwischen den Göttern und den Menschen, die, wie das unvollendet gebliebene Schema der Fortsetzung andeutet, die Kinder

---

1) Vgl. Deutsche Rundschau XIX, 53 ff. von Scherer und Schöll. Phil. Museum 1858, S. 979—983.

der Erde mit der Religion, mit Kunst und Wissenschaft beschenkt, mit unveräußerlichen Gütern, die nicht wieder verloren oder zerstört werden können, aber auch nicht gewonnen werden können, ohne daß dem Streben des Menschen die Gnade von oben entgegenkommt. Und es ist vielleicht nicht ohne tiefere Bedeutung, daß Goethe ans Ende der abschließenden Gesamtausgabe seiner Werke gerade die „Pandora" stellte, die mit den Worten schließt: „Groß beginnet ihr Titanen, aber leiten zu dem ewig Guten, ewig Schönen ist der Götter Werk, die laßt gewähren." Es sollte das letzte sein, was er seiner Nation zu sagen hatte.

Auch die „Wahlverwandtschaften" sind eine poetische Beichte, ja ein Selbstgericht des Dichters. Kein Strich, sagte er später zu Eckermann, sei darin, den er nicht selbst erlebt hätte, freilich auch keiner so, wie er erlebt worden [1]. Es spiegeln sich in dem Roman die innern Kämpfe wieder, die einst der werdende Mann im Verhältnis zu Frau v. Stein und neuerdings wieder der sechzigjährige, auch noch gar jugendlich Empfindende im Umgang mit Minna Herzlieb zu überwinden hatte. Goethe selbst hat ihn einmal geradezu sein bestes Buch genannt [2] und als dasjenige seiner größeren Produkte bezeichnet, wo er sich bewußt sei, nach Darstellung einer durchgreifenden Idee gearbeitet zu haben [3].

Das Werk predigt die Zusammengehörigkeit der Liebe und der Ehe. Nur wahlverwandte Naturen sollten einander heiraten. Wo der im tiefsten Wesen des Menschen begründete geheimnisvolle, aber natürliche Zug des Herzens in Widerstreit gerät mit dem wichtigsten Faktor im Menschenleben, der sittlichen Selbstbestimmung, da erliegen schwache Naturen. Die Ehe wird zu einer unnatürlichen Verkettung nicht zusammengehöriger Personen, aber sie darf auch dann trotz ihrer Widernatürlichkeit nicht un=

---

1) Gespräche VII, Nr. 1179 u. 1262.

2) Ebend. II, Nr. 448.

3) Ebend. VI, S. 136.

gestraft verletzt werden, denn sie ist ein Postulat jedes geordneten staatlichen und sittlichen Lebens. Wer sich gegen ihre Heiligkeit versündigt, die Versuchung nicht mit sittlichem Ernste überwindet, wie Charlotte und der Hauptmann, geht zu Grunde. Darum sollte jede Ehe auf persönlicher Liebe wahlverwandter Naturen beruhen und muß sie in jedem Falle als unauflöslich betrachtet werden [1]). Kommen im gewöhnlichen Leben Mißgriffe vor, so hat der einzelne aus Ehrfurcht vor dem göttlichen Gebot Entsagung zu üben und seinen Irrtum durch Gehorsam gegen Gottes Gesetz zu sühnen. Das sechste Gebot sollte also durch Goethes Roman durchaus nicht erschüttert, sondern seiner gegen dieses so vielfach sündigenden Zeit in seinem vollen Ernste entgegen- und ihr zugleich die eigene sittliche Erkrankung in einem Spiegel vorgehalten werden. Als den Grundgedanken seines Werkes bezeichnet er daher das Wort des Herrn: „Wer ein Weib ansieht, ihrer zu begehren, der hat schon die Ehe mit ihr gebrochen in seinem Herzen"; und an Zelter schreibt er einmal, es komme ihm darauf an, darin die innigwahre Katharsis (die Reinigung und Veredelung der Leidenschaften) so rein und vollkommen als möglich abzuschließen. Wenn also das christlich-sittliche Institut der Ehe in „Wilhelm Meisters Lehrjahren", wie in des Dichters eigenem Leben lange Zeit schlecht weggekommen, so ist sie nun in den „Wahlverwandtschaften" auf der Höhe seines Mannesalters und an der Schwelle des Greisenalters unter den strengsten sittlichen Gesichtspunkt gestellt, und es ist kein Zufall, daß er zu derselben Zeit auch seiner „Stella", in der er einst die Nachsicht gegen die Leidenschaft bis zur Entschuldigung der Bigamie getrieben, einen tragischen Ausgang gab.

1) „Man sollte", schreibt Goethe am 7. April 1830 noch an Kanzler v. Müller, „nicht so leicht mit Ehescheidungen vorschreiten, was liegt daran, ob einige Paare sich prügeln, wenn nur der allgemeine Begriff der Heiligkeit der Ehe aufrecht bleibt." Und ein andermal sagt er: „Der selige Reinhard aus Dresden wunderte sich oft über mich, daß ich inbezug auf die Ehe so strenge Grundsätze habe, während ich doch in allen übrigen Dingen so läßlich denke." Gespräche V, 660.

Die sittliche Tendenz der „Wahlverwandtschaften“ wurde aus dem Grunde verkannt, weil Goethe den eigentlichen Kampf zwischen Pflicht und Leidenschaft mehr hinter die Scene verlegt. Es sind vornehme Leute, mit denen wir es zu thun haben, die bei allem innern Zwiespalt doch das äußere Decorum behaupten. Man hielt sich an einzelne Scenen und Situationen und verlor darüber den allgemeinen höheren Gesichtspunkt aus den Augen, aus dem der Dichter sein Werk betrachtet wissen wollte [1]. Und so wurde das Werk denn schon gleich nach seinem Erscheinen vielfach mißverstanden und getadelt. Der alte Wieland (man sieht daraus, daß er alt geworden war) fand, daß es von den einen zu übermäßig gelobt, von den andern vielfach zu scharf getadelt werde. Es gehöre von einer Seite unter die besten, von anderer Seite unter die tadelnswürdigsten Produkte seines genialischen Urhebers. Auch Knebel äußerte sittliche Bedenken, die Goethe ärgerlich mit dem Worte zurückwies: „Ich hab' es auch nicht für euch, ich hab' es für junge Mädchen geschrieben“, was doch so viel heißen sollte, daß es naive und nicht von der Verderbnis der Welt angegriffene Leser voraussetze. Frau v. Stein, die wohl allen Grund hatte, in der Charlotte sich selbst wieder zu erkennen, schrieb ihrem Fritz, nachdem sie der Vorlesung des Buches bei Hofe beigewohnt: „Es that einem wohl, auf einige Stunden in eine idealische Welt zu kommen. Wie viel Kenntnis des menschlichen Herzens, was für feine Gefühle, wie viel Sittlichkeit, Verstand und Anstand darin vorgetragen ist, kann ich dir nicht genug sagen“ [2].

Und immer noch sind es Kleinigkeiten, Einzelheiten, woran man Ärgernis nimmt. So wird an dem ästhetischen Zugeständnis, das Goethe mit dem Schluß des Romans den Romantikern gemacht hat, gekrittelt, es sei darin eine katholisierende Glorifizierung Ottiliens enthalten, die sittlich und ästhetisch abstoßend wirke. Andere wieder ärgert die Kritik des Lutherschen Katechis-

1) Gespräche II, Nr. 448.

2) Schöll-Fielitz a. a. O. II, 668. Auch Abekens Besprechung

mus, wenn es da und zwar im Munde Mittlers, der immer Goethes eigene Ansicht ausspricht, heißt: „Wie verdrießlich ist mir's oft, mit anzuhören, wie man die zehn Gebote in der Kinderlehre wiederholen läßt! Das vierte ist noch ein ganz hübsches, vernünftiges, gebildetes Gebot: Du sollst Vater und Mutter ehren. Wenn sich das die Kinder recht in den Mund schreiben, so haben sie den ganzen Tag daran auszuüben. Nun aber das fünfte, was soll man dazu sagen? Du sollst nicht töten. Als wenn irgendein Mensch im mindesten Lust hätte, den anderen totzuschlagen! Man haßt einen, man erzürnt sich, man übereilt sich, und im Gefolge von dem und manchem andern kann es wohl kommen, daß man gelegentlich einen totschlägt. Aber ist's nicht eine barbarische Anstalt, den Kindern Mord und Totschlag zu verbieten? — Wenn es hieße: „Sorge für des andern Leben, entferne, was ihm schädlich sein kann, rette ihn mit deiner eigenen Gefahr; wenn du ihn beschädigt, denke, daß du dich selbst beschädigt." Das sind Gebote, wie sie unter gebildeten und vernünftigen Völkern statthaben und die man bei der Katechismus-

---

machte Goethen viel Freude. Gespräche II, Nr. 459. Portig sagt in seinem Buch „Über Religion und Kunst" I, 206: „In den ‚Wahlverwandtschaften' rettet Goethe die Heiligkeit der Ehe." Dr. Ch. Semler, Goethes Wahlverwandtschaften und die sittliche Weltanschauung des Dichters (Hamburg, Richter), schreibt: „Die Ehe und die Liebe werden in den W. als die ewigen und die hohen Mächte gefeiert, die es rächen, wenn man sie voneinander reißt und der einen auf Kosten der andern huldigt", und findet in dem Roman besonders die Idee der sittlichen Entwickelungsfähigkeit und der christlichen Selbstverleugnung ausgeführt. Carrière sagt: „Die Idee der Ehe in ihrer unantastbaren Heiligkeit ist die Seele des Werkes." H. Grimm erblickt darin eine Überwindung des Spinoza in sittlicher Beziehung. — E. Geibel schreibt an seine Ada: „Daß Du Dich mit Deinem sittlichen Gefühl in die ‚Wahlverwandtschaften' nicht hineinzufinden vermagst, finde ich ganz natürlich; ja, ich freue mich darüber. Ich würde Dir das Buch noch nicht in die Hände gegeben haben; nun Du es aber angefangen hast, lies es zu Ende; wir wollen dann mündlich weiter darüber reden. Hier nur so viel: es ist eine Krankheitsgeschichte und als solche und als Erzeugnis und Zeichen seiner Zeit von hohem Werte." Litzmann, Erinnerungen an Geibel, S. 494.

lehre nur kümmerlich in dem „Was ist das?“ nachschleppt. Und nun gar das sechste, das finde ich ganz abscheulich! Was? Die Neugierde vorahnender Kinder auf die gefährlichen Mysterien reizen, ihre Einbildungskraft zu wunderlichen Bildern und Vorstellungen aufregen, die gerade das, was man entfernen will, mit Gewalt heranbringen. Weit besser wäre es, daß dergleichen von einem heimlichen Gericht willkürlich bestraft würde, als daß man vor Kirche und Gemeinde davon plappern läßt. — Du sollst nicht ehebrechen. Wie grob, wie unanständig! Klänge es nicht ganz anders, wenn es hieße, du sollst Ehrfurcht haben vor der ehelichen Verbindung; wo du Gatten siehst, die sich lieben, sollst du dich darüber freuen und teil daran nehmen, wie an dem Glück eines heitern Tages. Sollte sich irgend in ihrem Verhältnis etwas trüben, so sollst du suchen, es aufzuklären, du sollst suchen, sie zu begütigen, sie zu besänftigen, ihnen ihre wechselseitigen Vorteile deutlich zu machen und mit schöner Uneigennützigkeit das Wohl der anderen fördern, indem du ihnen fühlbar machst, was für ein Glück aus jeder Pflicht, besonders aus dieser entspringt, welche Mann und Weib unauflöslich verbindet.“

Goethe fordert damit nur in höchst bemerkenswerter und berücksichtigenswerter Weise, daß dem Zögling die sittliche Aufgabe gewiesen und nicht statt dessen in erster Linie der Fehler gezeigt werde. Daß hier ein Mangel des Dekalogs vorliegt, darauf hat ja der Herr selbst in der Bergpredigt hingedeutet, indem er stets neben das unvollkommene „Du sollst nicht“ neben das mosaische Verbot ausdrücklich das eigentliche Gebot stellt, das sich aus dem vornehmsten Gebot der Liebe von selbst ergiebt, woher denn auch Luther den Gedankengehalt zu seiner Erklärung im „Was ist das?“ nimmt. Und es wird doch wohl zum mindesten als eine offene Frage gelten dürfen, ob diese Erklärungen auch für den Religionslehrer unseres Jahrhunderts mit Rücksicht auf die sprachliche Fassung des Inhaltes allein noch zureichen und ob nicht jene pädagogische Richtung recht behält, die nicht erst die

zehn Gebote samt der Lutherschen Erklärung einfach auswendig lernen, sondern das Kind jedes einzelne Gebot aus irgendeiner im eigenen Leben oder im idealen Umgang mit den Helden der biblischen und profanen Geschichte gewonnenen Erfahrung selbst finden läßt, um es sodann auf einer höheren Stufe auch in der klassischen Form des lutherischen Katechismus einzuprägen.

Überblicken wir zum Schlusse auch diese Lebensperiode Goethes, so ist kein Zweifel möglich, daß er schon jetzt aus dem Banne antiker und heidnischer Lebensauffassungen, die großen Einfluß auf seinen eigenen Gedankenkreis gewonnen hatten, wieder mehr zu christlichen Idealen und deutschem Wesen zurückkehrt und daß auch wieder ein wärmerer persönlicher Anteil jene kühle Objektivität, mit der er religiöses Leben beobachtet und religiöse Stoffe während der Zusammenarbeit mit Schiller behandelte, allmählich ablöst, daß neben dem Begreifen und Gestalten auch wieder ein inneres Erleben und Empfinden sich geltend macht.

IX.

Der Weise von Weimar.

Wir treten in die letzte Periode im Leben Goethes ein. Nicht mit Unrecht hat man sie eine Epoche der Vollendung genannt. Vollendung ist freilich ein Wort, das auf menschliches Streben und Wesen seinem vollen, eigentlichen Sinne nach nicht angewendet werden kann und darf. Goethe selbst hat sich niemals für vollendet, ja niemals für fertig gehalten. Sein Streben kannte kein Ende, und je deutlicher er es fühlte, daß die Nacht herankomme, da niemand wirken kann, desto mehr trachtete er den Gottesfunken in seiner Seele zu immer hellerem Lichte anzufachen, das ihm die äußere und innere Welt beleuchten solle, immer „unabhängiger von willkürlichen Bedingungen und von den Eindrücken der Außenwelt in einer sichtbaren Lehre nach dem inneren Gesetze der Persönlichkeit sein Werden zu vollziehen und sein Wesen zu entfalten" [1]). In diesem Sinne dürfen wir von Vollendung sprechen.

Und ob sich auch mit den Jahren die Prüfungen steigern [2]), die Sorge, die von außen sich heranschleicht, das innere Licht zu trüben, vermag ihn so wenig wie seinen „Faust" zur Anerkennung ihrer Macht zu zwingen. Nichts vermag ihn in seinem weltum-

1) Harnack, Goethe in der Epoche seiner Vollendung, S. XLV.
2) H. 19, S. 102.

spannenden Streben und Sinnen zu schrecken und zu entmutigen, die Kräfte seines Geistes zu erschlaffen, ihm den Glauben und den Trost zu rauben, daß er in den Reichtümern, die er für seine Seele gewonnen, einen unvergänglichen Schatz besitze. „Am Ende des Lebens“, sagt er, „gehen dem Geiste Gedanken auf, bisher undenkbare“ [1]). Ja, den Spruch „alles ist eitel“ bezeichnet er geradezu als einen gotteslästerlichen. Und wer, wie er, zeitlebens nach Erkenntnis des „Ewigen, Notwendigen, Gesetzlichen“ gerungen, der durfte auch, der konnte wohl auch gegen 1 Kor. 3, 19 den Einwand erheben, es wäre nicht der Mühe wert, siebzig Jahre alt zu werden, wenn alle Weisheit der Welt Thorheit vor Gott wäre. Und auf der Höhe der Weisheit war er nun nach langer Wanderung auf vielverschlungenen Wegen angelangt, und überblicken wir die Zeit von sechzehn Jahren, die ihm die göttliche Gnade noch auf dieser Höhe gewährt, so müssen wir Treitschke zustimmen, wenn er in dem schönen Bilde, das er von dem Wesen des alten Goethe entwirft, sagt: „Nichts erregt so unwiderstehlich die fromme Ahnung einer höheren Welt, wie der Anblick eines gottbegnadeten Greises, der an den letzten Grenzen menschlichen Alters kleinen irdischen Sorgen entwachsen, nur für die Idee seines Lebens wirkt und dann in der Verklärung einer zweiten Jugend scheidet. — — — Erst an Goethes Alter lernten die Deutschen die glücklich in sich befriedigte und zugleich über die Erde hinausweisende Vollendung eines großen Menschendaseins kennen. Gedenke zu leben, so lautet sittlicher und tiefsinniger als das mönchische memento mori, der Weisheit letzter Spruch im ‚Wilhelm Meister‘. Bis zum letzten Atemzug blieb der Dichter seinem Worte treu, ein heiter Entsagender, dankbar für jede Blume des Sommers und jede Frucht des Herbstes, beruhigt in dem Glauben, daß Verdruß auch ein Teil des Lebens, Streben das höchste Glück auf Erden, die Freude des Gemütes der ganze Weltgewinn sei“ [2]).

1) H. 19. 76.
2) Gesch. des 19. Jahrh. II, S. 408 ff.

Und je einsamer es um ihn her wurde, desto mehr wurde der Weise von Weimar das Ziel aller Blicke, er, der aus der großen Zeit als der Größten einer, wenn nicht als der Größte dem kleinen Geschlecht erhalten geblieben. Und wenn man es sich auch nicht verhehlen durfte, daß trotz der so lange bewahrten Frische und Kraft des Geistes und Körpers den alternden Dichter die poetische Zeugungskraft zu verlassen begann, daß an Stelle der ursprünglichen Anschaulichkeit und Lebendigkeit der Gestalten, der Unmittelbarkeit der Empfindung, der gedrängten Fülle seines Stils, des Wohllauts seiner Sprache ein Zug zum Typischen, die Neigung zur Allegorie und Symbolik, die kühlere Reflexion, die Ankränkelung von der Blässe des Gedankens im Erfinden getreten war, daß Weitschweifigkeit und Gedankenschwere den lieblichen Fluß der Rede zu hemmen und zu lähmen begann, so bewunderte man andrerseits mit um so ehrfurchtsvollerem Staunen den Reichtum der Begriffe und Ideen, die unermeßliche Weite der Gedankenwelt, die dieser ernste und würdige Greis umspannte, den scharfen, gesunden, klaren Blick für das Größte und Kleinste, die Tiefe seiner Menschenkenntnis und den Reichtum seiner Ahnungen, die seinem Gemüte noch am Abend seines Lebens aufgingen, wie die scheidende Sonne die kleinen Wölkchen am Himmel mit ihren Purpurstrahlen schöner färbt im Momente ihres Niederganges.

Wer Weimar, die teure Musenstadt, besuchte, trachtete aus dem Munde seines Weisen ein Wort zu vernehmen, oder mindestens den Anblick des großen Greises mit dem Jupiterkopf und den gewaltigen, großen, leuchtenden, tiefdringenden Augen zu genießen. Deutsche und Ausländer aller Gesellschaftskreise bis zu Fürsten und Königen hinauf besuchten ihn in dem Hause, in dem er mit merkwürdigen und reichhaltigen Sammlungen sich umgab. Und brachten ihm auch gar manche Besuche jene innere Förderung nicht, welche Goethe von jeder Stunde forderte, so knüpfte sich doch wieder an andere ein weiterer schriftlicher Verkehr, also, daß er in den letzten Jahren seines Lebens mehrere Stunden

täglich dem schriftlichen Gedankenaustausch mit den alten und den neu gewonnenen Freunden widmete.

Sah er sich aber nach denen um, die so viele Jahrzehnte hindurch neben ihm gelebt und gestrebt hatten, so mußte er freilich die Macht der Vergänglichkeit empfinden. Nicht nur ein Freund nach dem andern war heimberufen worden, auch die Gattin verließ ihn, die, begabt mit heiterem Frohsinn, in treuer Anhänglichkeit bis zuletzt die Sorgen des Alltäglichen von ihm fernzuhalten gewußt hatte, und kehrte auch durch die Verheiratung seines Sohnes mit der liebenswürdigen, hochbegabten und feingebildeten Ottilie v. Pogwisch und durch die Geburt lieblicher Enkel neues häusliches Glück bei ihm ein, so war dies doch vielfach getrübt durch die Sorge um den Sohn, den einzigen leiblichen Erben, der ihm erhalten geblieben, dessen sittliche Schwäche [1]) alle seine Zärtlichkeit für den Vater nicht zudecken konnte. Wo viel Licht, ist viel Schatten. Man spricht viel von Goethes Glück. Von seinem Herzenskummer aber, der doch dem aufmerksamen Blick in dem, was er niederschrieb, nicht entgehen kann, weiß man sehr wenig, vielleicht auch deshalb, weil er von jeher gewohnt war, ihn für sich allein zu tragen und niederzukämpfen, denn auch wo er flüchtig von dem Druck, der auf seiner Seele liegt, Kunde giebt, geschieht es nicht um menschlichen Beistandes und Trostes willen. „Man hat mich“, sagt er zu Eckermann, „immer als einen vom Glück besonders Begünstigten gepriesen. Auch will ich mich nicht beklagen und den Geber meines Lebens nicht schelten. Allein im Grunde ist's nichts als Mühe und Arbeit gewesen, und ich kann wohl sagen, daß ich in meinen dreiundsiebzig Jahren keine vier Wochen eigentliches Behagen gehabt. Es war das ewige Wälzen eines Steines, der immer von neuem gehoben sein wollte“ [2]). Und in einem Briefe an Rauch lesen wir: „Viele Leidende sind vor mir davongegangen; mir aber ward die Pflicht

1) Vgl. Düntzer, Goethes Leben, S. 614. Gespräche IV, 276.
2) Gespräche V, 18.

auferlegt, auszudauern und eine Folge von Freude und Schmerz zu ertragen, wovon das Einzelne wohl schon hätte tötlich sein können" [1]). Den Grund des Unbehagens aber sucht er nicht nur außer sich, sondern auch in sich selbst: „Des Menschen Leben scheint ein herrlich Los; der Tag wie lieblich und die Nacht wie groß! Und wir, gepflanzt in Paradieses Wonne, genießen kaum der hoch erlauchten Sonne, da kämpft sogleich verworrene Bestrebung, bald mit uns selbst und bald mit der Umgebung. Keins wird vom andern wünschenswert ergänzt, von außen düstert's, wenn es innen glänzt, ein glänzend Äuß'res deckt mein trüber Blick, da steht es nahe, und man verkennt das Glück!" [2]).

Am 5. Juni 1816 schreibt Goethe in sein Tagebuch: „Den ganzen Tag am Bette zugebracht. Meine Frau in äußerster Gefahr. Mein Sohn Helfer, Ratgeber und einziger haltbarer Punkt in dieser Verwirrung." Am 6. nachts fügt er hinzu: „Ende meiner Frau. Letzter fürchterlicher Kampf ihrer Natur. Sie verschied gegen Mittag. Leere und Totenstille in und außer mir" [3]). Christiane war wohl wiederholt kränklich gewesen, bedenklich wurden aber ihre Krampfanfälle erst Ende Mai des Jahres und zum Anlaß der ersten Klage Goethes über schwere häusliche Unbilden. Als es mit ihr zum Sterben kam, ergriff er fassungslos an ihrem Bette sitzend ihre Hand und brach in den Klageruf aus: „Du wirst mich nicht verlassen, nein, nein, du kannst mich nicht verlassen." Sie, der Sprache nicht mehr mächtig, suchte ihm zuzulächeln, Goethe aber stürzte mit einem Schmerzensschrei und von namenloser Angst erfaßt hinaus. Daraus haben dann andere, wenn auch nicht in böser Absicht, ein Verlassensein der armen Frau auf ihrem Totenbette gemacht. Die

1) 21. Oktober 1827. Die schönste Zeit seines Lebens nennt er am 9. Oktober 1828, die Zeit seines Aufenthaltes in Rom. „Ich bin mit meinem Zustande in Rom verglichen, eigentlich nachher nie wieder froh geworden."

2) An Werther 1824. H. 1, S. 185.

3) Gespräche IX, 197.

Urteile, welche diejenigen über die Heimgegangene aussprachen, die sich nicht für zu gut gehalten hatten, ihr während ihres Lebens näher zu treten, lassen Goethes tiefen Schmerz um sie um so berechtigter erscheinen. Zu einem Besucher, der sie nur nach dem Rufe kannte, den man über sie verbreitet hatte, äußerte Frau v. Knebel vier Jahre nach ihrem Tode: „Die Frau ist sehr beneidet worden und deshalb viel angefeindet und verleumdet.“ Sie habe das beste Herz und einen vortrefflichen Charakter gehabt, daß sie alle der Überzeugung wären, daß Goethe nach seiner Eigentümlichkeit nie eine passendere (?) Frau hätte finden können, ihr ganzes Leben sei nur ihm geweiht gewesen, sie habe ihm gegenüber nie an sich selbst gedacht, sondern sei immer nur bemüht gewesen, es ihm angenehm und behaglich zu machen. „Dabei hatte sie eine sehr heitere Laune, verstand es, ihn aufzumuntern, und kannte ihn so genau, daß sie immer wußte, welchen Ton sie anschlagen mußte, um wohlthuend auf ihn einzuwirken. Sie war keine sehr ausgebildete Frau, aber sie hatte sehr viel natürlichen hellen Verstand. Goethe hat uns oft gesagt, daß, wenn er mit einer Sache in seinem Geist beschäftigt war und die Ideen zu stark ihn drängten, er denn manchmal zu weit käme und sich selbst nicht mehr zurechtfinden könne, wie er dann zu ihr ginge, ihr einfach die Sache vorlege und oft erstaunen mußte, wie sie mit ihrem einfachen, natürlichen Scharfblick immer gleich das Richtige herauszufinden wisse und ihr in dieser Beziehung schon manches verdanke“ [1]). Auch Elise v. d. Recke schreibt auf die Kunde von dem Tode „der guten Goethe“ aus Karlsbad an Johanna Schopenhauer: der Tod dieser noch im Grabe verfolgten Frau, die so vielen unter Leben wohlgethan, habe sie schmerzhaft erschüttert. „Sie haben recht, teure Freundin, die im Leben auf einer Seite so glückliche — im Sterben aber höchst unglückliche Goethe hatte doch viele gute Seiten! Warum richten die Menschen denn immer ihren Blick nur auf die Fehler der andern,

1) Gespräche IV, 61 f.

statt diese nur still für sich als Warnungen zu betrachten, die uns vor Fehlern schützen? Wodurch die Verstorbene sich mir empfohlen hat, ist, daß ich sie nie von andern Böses sprechen hörte; auch war ihre Unterhaltung, soweit ich sie kannte, immer so, daß ich es mir wohl erklären konnte, daß ihr anspruchsloser, heller, ganz natürlicher Verstand Interesse für unsern Goethe haben konnte, der mir seine Frau mit den Worten vorstellte: ‚Ich empfehle Ihnen meine Frau mit dem Zeugnis, daß, seit sie ihren ersten Schritt in mein Haus that, ich ihr nur Freuden zu danken habe.‘ Die Frau, welche von ihrem Gatten ein solches Zeugnis erhält, über deren Fehler werden alle diejenigen, welche den Gatten schätzen können, einen Schleier zu werfen suchen. Wir, liebe Teure, wir wollen immer der guten Seiten der Verstorbenen gedenken und ihre Schwächen in Vergessenheit zu bringen uns bemühen!“ [1]) Von Goethes Schmerz geben uns schon die oben angeführten Zeilen seines Tagebuches Zeugnis, sein Schwager schreibt darüber: „Wie es nun aussieht, können Sie denken, das Haus scheint verwaist zu sein, und der Mann ist sehr betrübt. Was soll ich Ihnen von seinem Schmerze sagen.“ Und wieder an einen andern: „Am wenigsten kann ihr Mann ihren Tod verschmerzen. Er ist sehr mitgenommen“ [2]). Riemer berichtet an Fromann: „Bei seiner Art, zu sein und zu leben wird er sie nur zu oft vermissen. Ob er gleich gefaßt erscheint und von allem andern spricht, so überfällt ihn doch mitten unter andern der Schmerz, dessen Thränen er umsonst zurückzudrängen strebt. Die Einsamkeit wird immer größer werden, sobald der Sohn erst wieder seinen Geschäften und Vergnügungen nachgeht“ [3]). Goethe selbst schreibt noch am 24. Juni d. J.: „Leugnen will ich nicht, und warum sollte man groß thun, daß mein Zustand an Verzweiflung grenzt“ — und ehrt sich selbst wie die Heimgegangene

1) Goethe-Jahrbuch 1892, XIII, 143.
2) Gespräche IX, 197.
3) Goethe-Jahrb. 1892, S. 139.

durch das Denkmal seiner Liebe in den Versen: „Du versuchst, o Sonne, vergebens durch die düstern Wolken zu scheinen. Der ganze Gewinn meines Lebens ist, ihren Verlust zu beweinen.“ So trauert man nicht um eine Gattin, die man nicht achtet, ehrt und liebt, die man auf dem Sterbebette sich selbst überläßt!

Zwei Jahre nach diesem Schlag betrübte Goethen der Verlust des ältesten, mitwirkenden Freundes, des Ministers Voigt, tiefer noch aber 1828 der Tod des Großherzogs Karl August, dem er so treu Freundschaft gehalten, wie er es bei dem Regierungsjubiläum am 3. September 1825 neuerdings versprochen: „Bis zum letzten Hauch!“ „Ich hatte gedacht“, sagt er in seinem Schmerz um ihn, „ich wollte vor ihm hingehen, aber Gott fügt es, wie er es für gut findet, uns armen Sterblichen bleibt weiter nichts als zu tragen und uns emporzuhalten, so gut und so lange es gehen will“ [1]), und noch ein Jahr nachher bezeichnet er es als „ein schweres Geschick, denjenigen vor mir hingehen zu sehen, dem ich dem Rufe der Natur und meinen Wünschen gemäß in jene Gegenden hätte vorantreten sollen“ [2]). Und im Jahre 1830 noch hatte er, wenn auch nicht wortwörtlich und im ganzen Umfange den tiefen Schmerz selbst zu erfahren, den er so ergreifend in der Elegie „Euphrosyne“ zu schildern gewußt:

„Über des Menschen
Leben, dem köstlichen Schatz, herrschet ein schwankendes Los,
Nicht dem blühenden nickt der willig scheidende Vater,
seinem trefflichen Sohn, freundlich vom Rande der Gruft,
Nicht der Jüngere schließt dem Älteren immer das Auge,
das sich willig gesenkt, kräftig dem Schwächeren zu.
Öfter, ach, verkehrt das Geschick die Ordnung der Tage;
hilflos klaget ein Greis Kinder und Enkel umsonst,
Steht ein beschädigter Stamm, dem rings zerschmetterte Zweige
um die Seiten umher strömende Schlossen gestreckt.“

In Italien machte ein Nervenschlag nach gutartigem Verlauf eines Scharlachfiebers dem Leben seines August am 27. Oktober

1) Gespräche VI, 303.
2) 2. September 1829 an Fräulein v. Levetzow.

ein Ende. Die Öffnung wies eine Hypertrophie der Leber und eine Mißbildung des Gehirns nach [1]). Einige Tage vorher hatte Goethe an M. v. Willemer, als ob er das Unglück ahne, geschrieben: „Mein Sohn hat auf eigene Weise mit Heil und Unheil seine Reise nach Rom vollbracht, wenn er zuletzt glücklich nachhause gelangt, soll er mir willkommen sein" [2]). Die lange gewaltsam niedergekämpfte Aufregung führte nach dem Wiedersehen mit Eckermann, der seinen Sohn eine Zeit lang begleitet hatte, in der Nacht vom 24. auf den 25. November 1830 einen Blutsturz herbei, der die Seinen aufs äußerste erschreckte.

Auch in dieser wie in allen andern schweren Prüfungen ist's ebenso „der große Begriff der Pflicht", der ihn aufrecht erhält, wie die Religiosität, in der das zu unaufhörlicher Thätigkeit hindrängende Pflichtgefühl wurzelte. Was er Zeltern am 23. Februar 1831 zuruft „über Gräber vorwärts" war und blieb seine Losung. „Ich habe mich", schreibt er am 26. Dezember 1824 an Graf Reinhard, „in der letzten Zeit zwischen mäßigem Glück und Unheil, wie es das liebe Leben zu bieten pflegt, thätig hingehalten." Nach dem Tode des Großherzogs suchte er Beruhigung im Schlosse Dornburg. Sein Trost soll sein, die schönen, höheren Zwecke des Verewigten, so lange er lebe, vor Augen zu behalten [3]). Sein bekümmertes Gemüt soll auch hier erkennen, was es so gerne vernehmen mag, die vernünftige Welt sei von Geschlecht zu Geschlecht auf ein folgerechtes Thun angewiesen [4]). Aber er weiß es auch:

„Wenn Felsenriffe Bahn und Fahrt verengen, um den Geängsteten die Welle tobt,
Alsdann vernimmt ein so bedrängtes Flehen Religion allein aus ewigen Höhen."

Er nimmt sich vor, in Demut und Bescheidenheit dem Ferneren

---

1) Düntzer a. a. O., S. 659.
2) Goethe-Jahrb. XIII, 144 f.
3) An Götze den 10. Juli 1828.
4) An Beulwitz den 14. Juli 1828.

entgegenzugehen, „was uns die Unerforschlichen zu bereiten haben mögen“ 1). Er fühlt, wie das hohe Alter „gar gemächlich dem übermütigen Selbstgefühl die eigenen Sordinen aufsetze“ 2), und sich beruhigt in dem, „der da ist, der da war und der da sein wird“ 3). Darum fordert er von dem Menschen Zuversicht und Ergebung als die echten Grundlagen jeder besseren Religion 4) und die Unterordnung unter einen höheren Willen, den wir nicht begreifen, eben weil er höher als unsere Vernunft und unser Verstand ist. Denn dabei bleibt er; das Ende alles Wissens ist der Glaube. „Wir müssen einsehen lernen“, sagt er, „daß wir dasjenige, was wir im Einfachsten geschaut und erkannt, im Zusammengesetzten supponieren und glauben müssen. Das Einfache verbirgt sich im Mannichfaltigen. Ich habe immer gesucht, das möglichst Erkennbare, Wißbare, Anwendbare zu ergreifen. — — Hierdurch bin ich für mich an die Grenze gelangt, dergestalt, daß ich da anfange zu glauben, wo andere verzweifeln.“ So ist denn „Friede mit Gott und Wohlgefallen an wohlwollenden Menschen“ 5) bis in den spätesten Abend des Lebens das Ziel seiner Wünsche, „die Ehrfurcht der allwaltenden Mächte“ 6) seine Begleiterin auf seiner Erdenfahrt. Das Leben und die Kräfte, in denen er sich lebendig erweist, sind auch ihm Geschenke des Ewigen 7). Und wie alles Wissen im Glauben mündet, so ist dieser auch die letzte Wurzel alles Könnens. Weil die Kunst auf einer Art religiösen Sinnes ruht, vereint sie sich so gerne mit der Religion, und „beide vereinen auf ihrem ernstern, tiefern Grunde die sämtliche Welt, wenn sich über mannichfaltige Vor-

1) An Graf Reinhard den 10. April 1823.
2) An Graf Reinhard den 15. September 1820.
3) H. 19, Nr. 629, S. 132.
4) Gespräche IV, 6.
5) An Zelter den 30. September 1831.
6) An Zelter den 26. August 1828.
7) An Boisserée den 17. Oktober 1826. H. 19, Nr. 1038, S. 221.

kommenheiten der Zeit die Menschen entzweiten" [1]). Durch all das ist der Glaube nicht nur ein unabweisbares Bedürfnis, sondern ein unverlierbarer Schatz des Menschenherzens. „Der Mensch, wie sehr ihn auch die Erde anzieht mit ihren tausend und tausend Erscheinungen, hebt doch den sehnenden Blick zum Himmel auf, der sich in unermessenen Räumen über ihm wölbt, weil er tief und klar in sich fühlt, daß er ein Bürger jenes geistigen Reiches sei, woran wir den Glauben nicht abzulegen noch aufzugeben vermögen" [2]). So wird der Glaube ein „häuslich-heimlich Kapitel, wie es öffentliche Spar- und Hilfskassen giebt, woraus man in Tagen der Not einzelnen ihr Bedürfnis reicht. Hier nimmt der Gläubige seine Zinsen im stillen selbst" [3]). Diesen geheimen Schatz kann aber jeder haben, denn wir sind göttlichen Geschlechts: „Wär' nicht das Auge sonnenhaft", sagt er mit Plotin, „die Sonne könnt' es nie erblicken. Läg' nicht in uns des Gottes eigne Kraft, wie könnt' uns Göttliches entzücken." Auf die Offenbarung dieses Göttlichen in uns gilt es zu achten, seiner Stimme zu lauschen, um sich nicht aus Zwang, sondern aus freiwilliger Liebe und Dankbarkeit in bedingungslosem Gehorsam Gott hinzugeben: „In unseres Busens Reine wogt ein Streben, sich einem Höhern Reinen, Unbekannten aus Dankbarkeit freiwillig hinzugeben, enträtselnd sich den ewig Ungenannten: wir heißen's fromm sein!" [4]) Ohne diese Frömmigkeit kann der Mensch nicht leben, denn wer es auch versuchen wollte, sich ganz auf sich selbst zu stellen, um sich und andern zu genügen, bedarf dabei des Gottvertrauens, das ohne Frömmigkeit nicht bestehen kann. „Ich habe nichts gegen die Frömmigkeit", heißt es in den „Zahmen Xenien", „sie ist zugleich Bequemlichkeit. Wer ohne Frömmigkeit will leben, muß großer Mühe sich ergeben, auf seine

1) H. 19, S. 147 u. 622.
2) Gespräche III, Nr. 717.
3) H. 19, Nr. 150, S. 42.
4) Marienbader Elegie H. 1, S. 187 (1823).

eig'ne Art zu wandern, sich selbst genügen und den andern und freilich auch dabei vertrauen, Gott werde wohl auf ihn niederschauen" [1]. Die Frömmigkeit, die er dabei im Auge hat, definiert er anderswo mit den Worten: „Frömmigkeit ist kein Zweck, sondern ein Mittel, um durch die reinste Gemütsruhe zur höchsten Kultur zu gelangen" [2]. Ihre Aufgabe ist also sittliche Bildung des Idividuums, der Weg dazu ist jenes Stillesein in Gott, das nur der kennt, in dessen Herzen die Frömmigkeit als ein selbständiger Trieb williger Ergebung und Hingebung an den Willen der Gottheit eingezogen ist, mit der eins zu werden Zweck und Ziel des Menschenlebens ist [3]. — Zu der obigen Definition fügt er noch hinzu: „Deswegen läßt sich bemerken, daß diejenigen, welche Frömmigkeit als Zweck aufstecken, meistens Heuchler werden. Frömmigkeit wird dann zur Frömmelei, die er im scharfen Xenion bekämpft: „Wirst du die frommen Wahrheitswege gehn, dich selbst und andere trügst du nie. Die Frömmelei läßt Falsches auch bestehn, deswegen hass' ich sie" [4].

Dem Frömmler ist es eigen, Gott und göttliche Dinge beständig im Munde zu führen. Goethes Art war es, wie wir wissen, von dem Heiligen und Höchsten nicht oft zu reden [5], es gern in das Geheimnis einzuhüllen, es jeder Profanation zu entziehen. Darin schießt er nun auch so weit über das Ziel, daß er befürchtet, „daß den Geistlichen, die ihn täglich im Munde führen, Gott zu einer Phrase, zu einem bloßen Namen werde, wobei sie sich auch gar nichts denken. Wären sie aber durchdrungen von seiner Größe, sie würden verstummen, ihn vor Ehrfurcht nicht nennen mögen!" [6] Das Wahre und Wertvolle,

1) H. 3, S. 274.
2) H. 19, Nr. 41, S. 27.
3) H. 2, S. 226. Eins und alles.
4) H. 3, S. 274.
5) H. 19, Nr. 344, S. 77.
6) Was dann freilich, buchstäblich genommen, uns armen Dienern am Worte zu einer wohl sehr leichten, aber auch entsetzlich langweiligen Amtsführung verhelfen würde.

das ihn zu so wunderlichen Sentenzen führt, läßt sich schon eher aus dem Wort erkennen: „Wir sollen höhere Maximen nur aussprechen, sofern sie der Welt zugute kommen, andere sollen wir für uns behalten, aber sie mögen und werden auf das, was wir thun, wie der milde Schein einer verborgenen Sonne, ihren Glanz breiten" [1]). Es ist die Ehrfurcht vor den Geheimnissen der Religion, an die es nicht gut ist mit frevler Hand zu rühren, und die Erfahrung, daß es ewige Probleme giebt, die an der unüberschreitbaren Grenze menschlichen Erkennens liegen. Er führt das auch an einzelnen Beispielen aus. Sobald man z. B. über menschliche Freiheit und die Allwissenheit Gottes nachdenke, verwickle man sich in Widersprüche. Ein Problem ruft immer ein anderes hervor, und der Mensch ist nicht geboren, die Probleme der Welt zu lösen, wohl aber zu suchen, wo das Problem angeht und sich sodann in der Grenze des Begreiflichen zu halten. Der Mensch ist schon sich selbst ein Rätsel. „Sie gestehen und behaupten, man solle ein Unerforschliches voraussetzen und zugeben, alsdann aber dem Forscher selbst keine Grenzlinie ziehen." Muß ich mich denn nicht selbst zugeben und voraussetzen, ohne jemals zu wissen, wie es eigentlich mit mir beschaffen sei? Studiere ich m i c h nicht immerfort, ohne mich jemals zu begreifen, mich und andere?" [2]) — Um so viel weniger reicht der Menschengeist aus, die Gottheit zu fassen. „Was wissen wir denn von der Idee des Göttlichen und was wollen denn unsere engen Begriffe vom höchsten Wesen sagen: wollte ich es, gleich einem Türken, mit hundert Namen nennen, so würde ich doch noch zu kurz kommen und im Vergleich so grenzenloser Eigenschaften noch nichts gesagt haben" [3]). Freilich ist der Trieb nach Erkenntnis dem Menschen so tief eingewurzelt, daß er ihn auch an den Grenzen menschlichen Wissens nicht verläßt. Und muß er auch ein Unerforschliches

1) Gespräche V, Nr. 1009, S. 235 f. an Graf Reinhard den 7. September 1831.

2) H. 33, S. 123.

3) Gespräche VIII, Nr. 1347, S. 43.

eingestehen, so kann er, wenn es ihm Ernst ist, doch nicht von dem Versuche abstehen, das Unerforschliche so in die Enge zu treiben, bis er sich dabei begnügen und sich willig überwunden geben mag" [1]). Und die Erfahrung lehrt, daß man denn auch hierin immer weiter und weiter kommt, daß sich doch der Kreis von Geheimnissen in der Menschenbrust und in der Welt außer ihr langsam verengert, darum soll von außen nie bestimmt und abgeschlossen werden, wie tief der Menschengeist in seine und ihre Geheimnisse zu dringen vermöchte [2]). So wird es immer das schönste Glück des denkenden Menschen sein, das Erforschliche erforscht zu haben und das Unerforschliche ruhig zu verehren [3]). Weil aber das Licht ungetrübter göttlicher Offenbarung viel zu rein und glänzend ist, als daß es den armen gar schwachen Menschen gemäß und erträglich wäre [4]), so erscheinen Goethe alle Religionen in gewissem Sinne als Menschenwerk. Gerade wegen der Beschränktheit des Menschengeistes sei es ganz recht, daß alle Religionen nicht unmittelbar von Gott selbst gegeben werden, sondern, daß sie als das Werk vorzüglicher Menschen für das Bedürfnis und die Faßlichkeit einer großen Masse ihresgleichen berechnet sind. Wären sie ein Werk Gottes, so würde sie niemand begreifen; da sie aber ein Werk des Menschen sind, so sprechen sie das Unerforschliche nicht aus." Zweifellos sind hier mit dem Ausdruck Religionen die Bekenntnisse oder Dogmen der Kirchen gemeint, denn an einer anderen Stelle sagt er (1832) [5]): „Es giebt den Standpunkt einer Art Urreligion, den der reinen Natur und Vernunft, welcher göttlicher Abkunft. Dieser wird ewig derselbe bleiben und wird dauern und gelten, so lange gottbegabte Wesen vorhanden sind. Doch ist er nur für Auserwählte

1) An Wackenroder den 21. Januar 1832.
2) H. 33, S. 123.
3) H. 19, Nr. 1019, S. 220.
4) Gespräche VIII, Nr. 1407, S. 146.
5) Vgl. Faust II, 1. Akt, 1. Scene. Am farbigen Abglanz haben wir das Leben, S. 6.

und viel zu hoch und edel, um allgemein zu werden." Und diesem setzt er den „gebrechlichen, wandelbaren Standpunkt der Kirche gegenüber, der in ewiger Umwandlung dauern wird, so lange schwache menschliche Wesen sein werden".

Durch Gott ist alles Gute in die Welt gekommen. Es ist kein Produkt menschlicher Reflexion, sondern es ist angeschaffene und angeborene Natur. Es ist mehr oder weniger den Menschen im allgemeinen angeschaffen, im hohen Grade aber einzelnen ganz vorzüglich begabten Gemütern. Diese haben durch große Thaten oder Lehren ihr göttliches Innere offenbart, welches sodann durch die Schönheit seiner Erscheinung die Liebe der Menschen ergriff und zur Verehrung und Nacheiferung gewaltig fortzog [1]). Sehr entschieden spricht er sich gegen jede schroffe Gegenüberstellung der geoffenbarten und natürlichen Religion aus, wie sie der Herausgeber der Schriften Hamanns, J. F. v. Roth in einem Lebensabriß des Verfassers vorgenommen hatte. „Hier sieht man den Schelmen", rief er aus, „der nicht ehrlich herausgeht mit der wahren Farbe. Das sind die verdammten Rednerkünste, die alles bemänteln, über alles hingleiten wollen, ohne das Rechte und Wahre auszusprechen. Was hat denn der christlichen Religion den Sieg über alle anderen verschafft, wodurch ist sie die Herrin der Welt geworden und verdient es zu sein, als weil sie die Wahrheiten der natürlichen Religion in sich aufgenommen? Wo ist denn da der Gegensatz? Die Grenzen fließen ja ineinander!" [2]).

Nach diesen mehr allgemeinen Äußerungen, die Goethes Religiosität charakterisieren, kann es uns nicht überraschen, wenn wir, nun im besonderen auf die Gestaltung seines Gottesbegriffes übergehend, finden, daß er auf eine Erkenntnis Gottes zunächst völlig zu verzichten scheint. „Das Wahre, mit dem Göttlichen identisch", sagt er, „läßt sich niemals von uns direkt

1) Gespräche VI, Nr. 1087, S. 36.
2) Gespräche IV, Nr. 765, S. 84.

erkennen. Wir schauen es nur im Abglanz, im Beispiel, Symbol, in einzelnen und verwandten Erscheinungen; wir werden es gewahr als unbegreifliches Leben und können dem Wunsch nicht entsagen, es dennoch zu begreifen" [1]). — „Mögen die Menschen ihn auch ewig suchen und zu schauen hoffen, sie können Gott nur ahnen und nicht schauen, ihn nur aus seinen Manifestationen erraten" [2]). Welches aber sind diese Manifestationen? „Der Verstand reicht zur Gottheit nicht hinauf", sagt er ein andermal, „der Mensch muß fähig sein, sich zur höchsten Vernunft erheben zu können, um an die Gottheit zu rühren, die sich in Urphänomenen, physischen wie sittlichen, offenbart, hinter denen sie sich hält und die von ihr ausgehen. Die Gottheit aber ist wirksam im Lebendigen, nicht im Toten, im Werdenden, sich Verwandelnden, nicht im Gewordenen, Erstarrten. Deshalb hat auch die Vernunft in ihrer Tendenz zum Göttlichen es nur mit dem Lebendigen, Werdenden zu thun, der Verstand mit dem Gewordenen, Erstarrten, daß er es nütze" [3]). Und das führt denn auf sein Hauptmittel, auf seine ihm eigene Weise, sich Gott mit den Kräften der Vernunft und des Gemütes zu nähern, auf seine religiöse Naturbetrachtung und Naturforschung. Sie geschieht „im Namen dessen, der sich selbst erschuf von Ewigkeit in schaffendem Beruf, in Seinem Namen, der den Glauben schafft, Vertrauen, Liebe, Thätigkeit und Kraft, in Jenes Namen, der, so oft genannt, dem Wesen nach blieb immer unbekannt: So weit das Ohr, so weit das Auge reicht, du findest nur Bekanntes, das ihm gleicht, und deines Geistes höchster Feuerflug hat schon am Gleichnis, hat am Bild genug; es zieht dich an, es reißt dich heiter fort, und wo du wandelst, schmückt sich Weg und Ort. Du zählst nicht mehr, berechnest keine Zeit, und jeder Schritt ist Unermeßlichkeit" [4]). Die Metamorphose der Naturwesen, ein

1) H. 34, S. 47.
2) Gespräche VII, Nr. 1297, S. 303. H. 19, Nr. 430, S. 19.
3) Ebend. Nr. 1183, S. 16 f.
4) H. 2, S. 223.

Lieblingsgegenstand seiner Forschung, vergegenwärtigt ihm, wie die Allmacht des Höchsten aus dem Einfachsten das Allermannigfaltigste hervorbringt, und dankbar für solche Offenbarung ruft er aus: „Der aufmerksame Beobachter kann sogar durch den äußeren Sinn das Unmöglichscheinende gewahr werden, ein Resultat, welches, man nenne es vorgesehenen Zweck oder notwendige Folge, entschieden gebietet, vor dem geheimnisvollen Urgrunde der Dinge uns anbetend niederzuwerfen“ [1]).

Mit demselben frommen Gefühl setzt er seiner Morphologie das Motto aus Hiob 9, 11 voraus: „Siehe, er geht vor mir über, ehe ich's gewahr werde und verwandelt sich, ehe ich's merke“ und sagt in dem Aufsatz Bedenken und Ergebung: „Wir können uns bei der Betrachtung des Weltgebäudes in seiner weitesten Ausdehnung, in seiner letzten Teilbarkeit der Vorstellung nicht erwehren, daß dem Ganzen eine Idee zugrunde liege, wonach Gott in der Natur, die Natur in Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit schaffen und wirken möge. Anschauung, Betrachtung, Nachdenken führen uns näher an jene Geheimnisse — —.“ Die Kluft aber zwischen Idee und Erfahrung kann bei allem Bestreben mit unserer Kraft nicht ausgefüllt werden, darum flüchtet er zu einiger Befriedigung in die Sphäre der Dichtkunst, ein altes Liedchen (Faust I, Schülerscene, H. 12, S. 62) zu erneuern: „So schauet mit bescheidenem Blick der ewigen Weberin Meisterstück, wie ein Tritt tausend Fäden regt, die Schifflein hinüber, herüber schießen, die Fäden sich begegnend fließen, ein Schlag tausend Verbindungen schlägt! Das hat sie nicht zusammengebettelt; sie hat's von Ewigkeit angezettelt, damit der ewige Meistermann getrost den Einschlag werfen kann“ [2]). Durchdrungen von der Überzeugung und dem zuversichtlichen Vertrauen, durch das Schreiten im Endlichen [3]) nach allen Seiten dem Un-

1) H. 33, S. 165.

2) H. 34, S. 99.

3) Die Regel dazu giebt er sich selbst im Gedichte „Epirrhema“. H. 2, S. 230.

endlichen näher zu kommen, das dem, der Augen hat, überall die geheimsten Gesetze täglich und nächtlich offenbart [1]), muß er Hallers Worte bedenklich, ja lächerlich finden: „Ins Innere der Natur dringt kein erschaff'ner Geist, zu glücklich, wem sie nur die äuß're Schale weist", sodaß er sie mit der Antwort abwehrt: „Natur hat weder Kern noch Schale, alles ist sie mit einemmale; dich prüfe du nur allermeist, ob du Kern oder Schale seist!" — Und wie hier, so kehrt er immer in unvergleichlicher Weise vom natürlichen auf das sittliche Gebiet im weitesten Sinne des Wortes zurück. So weisen auch die Schlußworte der 1820 gedichteten „Metamorphose der Tiere" den sittlichen Denker, den thätigen Mann, den dichtenden Künstler, den Herrscher hin auf „den schönen Begriff von Macht und Schranken, von Willkür und Gesetz, von Freiheit und Maß, von beweglicher Ordnung, Vorzug und Mangel", der in den Bildungen der Natur sich offenbart; daß er ihm zum Vorbild werde, in sich selbst Gesetz und Neigung zu verschmelzen, und so das Große, Allgemeine für sein individuelles Leben zu nutzen [2]). Denn der ewige eine Gott, den der forschende Menschengeist außer sich in der Natur vielfältigen Gestalten sucht und findet, thut sich ihm dann auch innerlich kund. Zu Keplers Worten: „Mein höchster Wunsch ist, den Gott, den ich im äußeren überall finde, auch innerlich, innerhalb meiner gleichsam gewahr zu werden", fügt Goethe die Worte hinzu: „Der edle Mann fühlte sich nicht bewußt, daß eben in dem Augenblicke das Göttliche in ihm mit dem Göttlichen des Universums in genauester Verbindung stand" [3]). „Es ist die Natur", sagt er zu Eckermann, „und sind wir Menschen alle vom Göttlichen so durchdrungen, daß es aushält, daß wir darin leben, weben und sind, daß wir nach ewigen Gesetzen leiden und uns freuen, daß wir sie ausüben und sie an uns ausgeübt werden,

1) H. 29, 220, vgl. Gespräche VI, Nr. 1088.
2) H. 2, S. 231.
3) H. 19, Nr. 570, S. 120.

gleichviel, ob wir sie erkennen oder nicht!" Und wie ehedem ist er noch immer der Meinung, daß man „in der Naturansicht mit dem Pantheismus am weitesten komme", daher er denn in Momenten andächtigster Betrachtung immer noch so gerne den Ausdruck Gott-Natur gebraucht, wie in dem ergreifend ernsten, weihevollen Augenblick, da er 1826 Schillers Schädel unter andern Totenköpfen hervorsucht und endlich an der „gottgedachten Spur" ihn fröhlich wehmütig als das Gerüst des Kopfes erkennt, der mit ihm so manches gleich gedacht, so manches gleich empfunden, dessen Schaffen und Wirken er dereinst mit liebevoller Bewunderung begleitet hatte. Staunend erkennt er, wie auch aus dieser Ruine das Höchste zu ihm spreche: „Was kann der Mensch im Leben mehr gewinnen, als daß sich Gott-Natur ihm offenbare, wie sie das Feste läßt zu Geist verrinnen, wie sie das Geisterzeugte fest bewahre". — So wird denn die für uns allerdings paradoxe Äußerung von seinem Standpunkte aus begreiflich, wenn er der Offenbarung Gottes in Christo als „der göttlichen Offenbarung des höchsten Prinzips der Sittlichkeit" die Offenbarung Gottes in der Natur zur Seite stellend, sich bereit erklärt, der Sonne „anbetende Ehrfurcht" zu erweisen. „Denn sie ist abermals eine Offenbarung des Höchsten und zwar die mächtigste, die uns Erdenkindern wahrzunehmen vergönnt ist. Ich anbete in ihr das Licht und die zeugende Kraft Gottes, wodurch allein wir leben, weben und sind und alle Pflanzen und Tiere mit uns" [1]). Ein bleibender Zug seiner Gottesidee bleibt also bis an sein Lebensende die Überzeugung, daß die Gottheit ihr unermeßliches Wesen nicht allein im Menschengeiste, sondern ebenso gewaltig auch in der Natur offenbare. „Die beiden Strömungen des menschlichen Denkens", sagt Pfleiderer, „welche von Reformation und Renaissance an gleichzeitig, aber meistens gesondert die Geister der Neuzeit beherrschten: die ideale, auf Erkenntnis unserer eigenen Natur gehende, und die reale, auf Erkenntnis der

1) Gespräche VIII, Nr. 1407, S. 148.

äußeren Natur gerichtete: sie zeigen sich in Goethes gewaltigem Geist zu einem einzigen, untrennbaren Strom verbunden; darum werden die Idealisten und Realisten heute und alle Zeit Grund haben, von Goethe je das zu lernen, was ihnen fehlt" [1]).

Trotz dieser Verwandtschaft mit pantheistischer Denkungsweise macht sich gerade in dieser letzten Lebensperiode eine deutliche Hinneigung zum Theismus öfters bemerkbar. Unter der Einwirkung der neuangeeigneten Kulturelemente, des mittelalterlichen und des orientalischen, vollzog sich eine immer entschiedenere Annäherung an das Christentum, die im „Divan", in den „Wanderjahren" und im „Faust" (II) ihren poetischen Niederschlag fand [2]). Und wenn es je bei der Betrachtung der Geistesentwickelung und des innern Lebensganges Goethes gefährlich ist, an den Ausdruck seiner Überzeugung fremde Gedankensysteme und philosophische Kunstausdrücke wie eine Elle anzulegen und sie dann nach diesem Maße gleichsam zurechtzustutzen, so gilt es ganz besonders von dem Alter des Weisen von Weimar, der, in seinem Denken und Sinnen von jedem philosophischen Gängelbande frei, sich auf der Höhe seiner universellen Bildung wohl erlauben durfte, von allen Seiten her zu nehmen, wie er aus seinem Reichtum nach allen Seiten hin gab. Es erinnert an Spinoza, wenn er zu Eckermann äußert, er wolle nicht fragen, ob das höchste Wesen Verstand und Vernunft habe, sondern er fühle, daß es der Verstand, die Vernunft selbst sei, alle Geschöpfe seien davon durchdrungen und der Mensch habe so viel des göttlichen Geistes, „daß er Teile desselben sogar zu erkennen vermag" [3]). Wie Spinoza Ausdehnung und Denken die Attribute der unendlichen Substanz, sind ihm Geist und Materie „die Doppelingredienzien des Universums", Stellvertreter Gottes. Dennoch hat er nichts gemein mit einem Pantheismus, der die Persönlichkeit Gottes

1) Pfleiderer, Religionsphilosophie auf geschichtl. Grundlage. Berlin, Reimer, 1883. S. 247.

2) Harnack a. a. O. XLIV.

3) Gespräche VIII, Nr. 1340, S. 34.

ausschließt, sondern spottet über den hohlen Dünkel desselben in den Versen: „Der Herr Professor ist eine Person, Gott ist keine“ und beugt sich andächtig vor dem ewig Einen, der im Vielgebilde der Natur sich offenbart. Sein eigenes Glaubensbekenntnis spricht er aus, wenn er in G. Brunos Worte [1]) paraphrasiert: „Was wär' ein Gott, der nur von außen stieße, im Kreis das All am Finger laufen ließe! Ihm ziemt's, die Welt im Innern zu bewegen, Natur in sich, sich in Natur zu hegen, so daß, was in ihm lebt und webt und ist, nie seine Kraft, nie seinen Geist vermißt“ [2]). — Wohl weiß er, daß er dem priesterlichen Banne nicht entgeht, den er dem Erzbischof-Kanzler im „Faust“ in den Mund legt: „Natur und Geist! So spricht man nicht zu Christen; deshalb verbrennt man Atheisten, weil solche Reden höchst gefährlich sind. Natur ist Sünde, Geist ist Teufel! Sie hegen zwischen sich den Zweifel, ihr mißgestaltet Zwitterkind!“ — Doch hört er nicht auf im Verkehr mit der Natur den Odem des Geistes zu empfinden, „der jedem Teile seine Richtung vorschreibt und jede Ausschweifung durch ein innewohnendes Gesetz bändigt oder sanktioniert“ [3]), und gerade in der Konsequenz des unendlich Mannigfaltigen Gottes Handschrift am deutlichsten zu sehen [4]): „Wenn im Unendlichen dasselbe sich ewig wiederholend fließt, das tausendfältige Gewölbe sich kräftig ineinander schließt, strömt Lebenslust aus allen Dingen, dem kleinsten, wie dem größten Stern, und alles Drängen, alles Ringen ist ewige Ruh' in Gott dem Herrn.“ Wie schon früher, findet auch jetzt der vulgäre Begriff der Zweckmäßigkeit in seiner Weltanschauung keinen Raum [5]). Indem er die lichtvolle Ordnung im Universum anerkennt, betrachtet er sie doch zugleich nicht als etwas ihr Fremdes, gleichsam von außen, von einem obenher in sie Hineingebrachtes, sie ist

1) De immenso lib. V, c. 12, p. 499.
2) H. 2, 223.
3) Gespräche VII, Nr. 1306, S. 320 f.
4) H. 29, S. 220.
5) Vgl. die Kritik des teleolg. Beweises bei Paulsen a. a. O., S. 163 ff.

vielmehr da, weil Gottes Geist der Welt innewohnt als das alles beherrschende, vernünftige Prinzip, als die Quelle alles Wahren, Guten und Schönen. In einem Briefe an Zelter [1]) führt er seinen Haß gegen die absurden Endursachen in getreuer Rückerinnerung auf Spinoza zurück. Dieser wurde später durch den Einfluß Kants nur verstärkt. „Natur und Kunst“, sagt er da, „sind zu groß, um auf Zwecke auszugehen und haben's auch nicht nötig, denn Bezüge sind überall und Bezüge sind das Leben.“ „Die Nützlichkeitslehrer“, sagt er ein andermal [2]), „würden glauben, ihren Gott zu verlieren, wenn sie nicht den anbeten sollen, der dem Ochsen die Hörner gab, ‚daß er sich verteidige‘. Mir aber erlaube man, daß ich den verehre, der in dem Reichtum seiner Schöpfung so groß war, nach tausendfältigen Pflanzen noch eine zu machen, worin alle übrigen enthalten und nach tausendfältigen Tieren, ein Wesen, das sie alle enthält, den Menschen. Man verehre ferner den, der dem Vieh sein Futter giebt und dem Menschen Speise und Trank, so viel er genießen mag, ich aber bete den an, der eine solche Produktionskraft in die Welt gelegt hat, daß, wenn nur der millionteste Teil davon ins Leben tritt, die Welt von Geschöpfen wimmelt, so daß Krieg, Pest, Wasser und Brand ihr nichts anzuhaben vermögen. Das ist mein Gott [3])!“ — Dennoch findet es Goethe begreiflich und nur natürlich, daß der Mensch sich selbst als Ziel der Schöpfung betrachte, doch dürfe er nicht meinen, daß die Natur ihm als einem Herrn und fremden Herrscher zu dienen bestimmt sei, sondern vielmehr, daß sie ihn als die höchste Form der als Vorstufen ihm vorausgehenden Gebilde, als letztes von Anbeginn erstrebtes Ziel ihrer Thätigkeit hervorgebracht habe. „Gott hat sich nach den imaginierten sechs Schöpfungstagen keineswegs zur Ruhe begeben, vielmehr ist er noch fortwährend wirksam wie am ersten. Diese plumpe Welt in einfachen Elementen zusammen-

1) 29. Januar 1830.

2) Gespräche VIII. Nr. 1337, S. 29 f.

3) Vgl. auch Gespräche VII, Nr. 1297, S. 303.

zusetzen und sie jahraus, jahrein in den Strahlen der Sonne rollen zu lassen, hätte ihm sicher wenig Spaß gemacht, wenn er eben nicht den Plan gehabt hätte, sich auf dieser materiellen Unterlage eine Pflanzschule für eine Welt von Geistern zu gründen. So ist er nun fortwährend in höhern Naturen wirksam, um die geringern heranzuziehen" [1]) Folglich verkannte Goethe, wenn er auch die Frage nach dem Zweck, die Frage warum? als durchaus nicht wissenschaftlich bezeichnet, doch die religiöse Bedeutung des Zweckmäßigkeitsgedankens nicht. „Den teleologischen Beweis vom Dasein Gottes", sagt er [2]), „hat die kritische Vernunft beseitigt; wir lassen es uns gefallen. Was aber nicht als Beweis gilt, soll uns als Gefühl gelten. Wir rufen daher von der Brontotheologie bis zur Niptotheologie dergleichen fromme Bemühungen wieder heran. Sollten wir im Blitz, Donner und Sturm nicht die Nähe einer übergewaltigen Macht, im Blütenduft und lauen Luftsäuseln nicht ein liebevoll sich annäherndes Wesen empfinden dürfen?" [3])

Doch nicht nur die Vorgänge in der Natur wecken in dem Weisen von Weimar religiöse Empfindungen und stimmen sein Herz immer wieder zur Andacht und Gottesverehrung: „Im Innern ist ein Universum auch; daher der Völker löblicher Gebrauch, daß jeglicher das Beste, was er kennt, er Gott, ja seinen Gott benennt, ihm Himmel und Erden übergiebt, ihn fürchtet und, wo möglich liebt." — Im Anschluß an ein elf Tage vor seinem Tode geführtes Gespräch über das Christentum der Vergangenheit und der Zukunft spricht er über große Menschen vor Christo unter Chinesen, Indern, Persern und Griechen, in denen die Kraft Gottes so wirksam gewesen als in einigen großen Juden des Alten Testamentes und kam dabei auf Gottes Wirkung in großen Naturen der Gegenwart zu sprechen. „Wenn man die Leute

1) Gespräche VIII, S. 150 ff.

2) In offenbarem Anklang an 1 Kön. 19, 11—13.

3) Vgl. bei Paulsen a. a. O. das über den Parallelismus physischer und psychischer Vorgänge Gesagte, besonders S. 234 ff.

reden hört", sagte er, „so sollte man fast glauben, sie seien der Meinung, Gott habe sich seit jener alten Zeit ganz in die Stille zurückgezogen und der Mensch wäre jetzt ganz auf eigene Füße gestellt und müsse sehen, wie er ohne Gott und sein tägliches unsichtbares Anhauchen zurecht komme. In religiösen und moralischen Dingen giebt man noch allenfalls eine göttliche Einwirkung zu, allein in Dingen der Wissenschaften und Künste glaubt man, es sei lauter Irdisches und nichts weiter als ein Produkt rein menschlicher Kräfte. Versuche es aber doch nur einer und bringe mit menschlichen Mitteln und menschlichen Kräften etwas hervor, das den Schöpfungen, die den Namen Mozart, Raphael oder Shakespeare tragen, sich an die Seite setzen läßt. Ich weiß recht wohl, daß diese drei Edlen keineswegs die Einzigen sind und daß in allen Gebieten der Kunst eine Unzahl trefflicher Geister gewirkt hat, die vollkommen so Gutes hervorgebracht haben als jene Genannten, allein waren sie so groß als jene, so überragten sie die gewöhnliche Menschennatur in eben dem Verhältnis und waren so gottbegabt als jene" [1]).

So ist ihm denn auch alles Geschehen in der Geschichte der Völker ein Beweis für das Dasein eines Gottes, einer Vorsehung, einer moralischen Weltordnung. Sie ist allem Gewaltsamen, allen Versuchen, aus den in der Individualität eines Volkes angedeuteten Bahnen herauszutreten, feindlich. Aus Religiosität war daher Goethe ein Hasser der französischen Revolution mit allem, was, dem Kern der deutschen Volksseele zuwider, durch diese auch auf deutschen Boden verpflanzt wurde. „Alle Versuche", sagt er einmal, „irgendeine ausländische Neuerung einzuführen, wozu das Bedürfnis nicht im tiefen Kern der eigenen Nation wurzelt, sind daher thöricht und alle beabsichtigten Revolutionen solcher Art ohne Erfolg; denn sie sind ohne Gott, der sich von solchen Pfuschereien zurückhält. Ist aber ein wirkliches Bedürfnis zu einer großen Reform in einem Volke vorhanden,

1) Gespräche VIII, 150 f.

so ist Gott mit ihm, und sie gelingt. Er war sichtbar mit Christus und seinen ersten Anhängern, denn die Erscheinung der neuen Lehre der Liebe war den Völkern ein Bedürfnis, er war ebenso sichtbar mit Luther, denn die Reinigung jener durch Paffenwesen verunstalteten Lehre war es nicht weniger" [1]). Aber auch im Leben des Einzelnen wacht und waltet die Gottheit als Vorsehung. Es ist dem religiösen Menschen schon an und für sich eigentümlich, ohne daß es gelehrt zu werden brauchte, was den Mohammedaner zum Fatalismus, Kalvin auf die Prädestination führt: der Glaube an eine Vorsehung, die „das Kleinste im Auge behält und ohne deren Willen und Zulassen nichts geschehen kann", worauf denn auch die „Lehre des christlichen Glaubens deute, daß kein Sperling vom Dache falle ohne den Willen des Vaters" [2]). — Diese Vorsehung kennt die Mittel und Wege, „einen im Grunde guten, fähigen, rührigen, ja unruhigen Menschen (der deutsche Gil=Blas) auf diesen Erdenräumen zu beschäftigen, zu prüfen, zu ernähren, zu erhalten, ihn zuletzt durch Ausbildung zu beschwichtigen und für sein Leiden zu entschädigen" [3]). Sie ist dem Einzelnen gegenüber sehr nachsichtig, Fehler der Individualität giebt sie jedem zu und nach, darüber möge jeder mit sich selbst fertig werden, bestrafe sich auch selbst dafür; aber wo man über die Grenzen der Individualität herausgreife, frevelnd, störend unwahr, da verhänge die Nemesis der moralischen Weltordnung früh oder spät angemessene Strafe. So sei in Kotzebues Tod eine gewisse notwendige Folge einer höhern Weltordnung erkennbar [4]).

1) Gespräche V, 13, Nr. 920.

2) Gespräche VI, 1088, S. 98.

3) H. 29, S. 186.

4) Gespräche IV, Nr. 731, S. 6. Hierbei sei nur kurz darauf hingewiesen, wie einseitig Goethes Stellung zu der politischen Bewegung der deutschen Jugend im allgemeinen, besonders auch von Goedeke (Goethe und Schiller. Hannover, Ehlermann, 1859) beurteilt worden ist. Vgl. Gespräche IV, Nr. 703—705.

Welches aber war nun das Wesen dieser auch von Goethe in Natur und Geistesleben mehr geahnten und gefühlten als erkannten Gottheit? Da sind denn zunächst einige negative Bestimmungen bemerkenswert. Vor allem tritt Goethe entschieden gegen jeglichen Anthropomorphismus auf. Da, wie wir wissen, der Mensch nicht geboren ist, die Probleme der Welt zu lösen, wohl aber zu suchen, wo das Problem angeht und sich sodann in den Grenzen des Begreiflichen zu halten", so ziemt es ihm nicht, wozu eben auch seine Fähigkeiten nicht ausreichen, nach seinem Maßstab die Handlungen des Universums zu messen. In das Weltall Vernunft (d. i. menschliche Vernunft) bringen zu wollen, ist ein bei seinem kleinen Standpunkt sehr vergebliches Bestreben. Die Vernunft des Menschen und die der Gottheit sind zwei sehr verschiedene Dinge [1]. Letztere ist, wie wir oben lasen, die höchste Vernunft selbst. Und so weit geht seine Abweisung aller anthropomorphistischen Vorstellungsweise, daß er das wunderliche Wort ausspricht: „Die Leute traktieren Gott, als wäre das unbegreifliche, gar nicht auszudenkende Wesen nicht viel mehr als ihresgleichen. Sie würden sonst nicht sagen der Herr Gott, der liebe Gott, der gute Gott" [2]. Das scheint nun auf den ersten Blick auch eine Negation der Persönlichkeit Gottes. In höherem Sinne, als sie dem Menschen zukommt, gesteht sie indes Goethe seinem Gott dennoch zu. Die Eigenschaften, die er besonders hervorhebt, sind seine Allgegenwart, seine Allmacht, seine Liebe, seine Gerechtigkeit. „Die Allgegenwart Gottes, der einen Teil seiner unendlichen Liebe überall verbreitet und eingepflanzt hat und schon im Tiere dasjenige als Knospe andeutete, was im edeln Menschen zur schönsten Blüte gelangt", erkannte und pries er einst an einem Beispiel tierischen Seelenlebens, über das Eckermann ihm berichtete. „Wer das hört und nicht an Gott glaubt, dem helfen nicht Moses und die Propheten" [3]. „Närrischer

1) Gespräche V, 235 f.
2) Gespräche IV, 339.
3) Gespräche VI, Nr. 1132, S. 252.

Mensch", so beantwortete er später einmal die staunende Erzählung Eckermanns über einen Beweis mütterlicher Liebe bei Vögeln, „wenn ihr an Gott glaubtet, so würdet ihr euch nicht verwundern", citierte dann den Vers: „Ihm ziemt's die Welt u. s. w." und fuhr fort: „Beseelte Gott den Vogel nicht mit diesem allmächtigen Triebe gegen seine Jungen und ginge das Gleiche nicht durch alles Lebendige der ganzen Natur, die Welt würde nicht bestehen können! So aber ist die göttliche Kraft überall verbreitet und die ewige Liebe überall wirksam" [1]). Der Allmacht und Liebe seines Gottes gilt der schwungvolle Hymnus im „Faust": „Wie Felsenabgrund mir zu Füßen auf tiefem Abgrund lastend ruht, wie tausend Bäche strahlend fließen zum grausen Sturz des Schaums der Flut, wie strack mit eignem kräft'gen Triebe der Stein sich in die Lüfte trägt: so ist es die allmächt'ge Liebe, die alles bildet, alles hegt. Ist um mich her ein wildes Brausen, als wogte Wald und Felsengrund! Und doch stürzt, liebevoll im Sausen, die Wasserfülle sich zum Schlund, berufen, gleich das Thal zu wässern; der Blitz, der flammend niederschlug, die Atmosphäre zu verbessern, die Gift und Dunst im Busen trug, sind Liebesboten, sie verkünden, was ewig schaffend uns umwallt" [2]). — An den Johanneischen Spruch: „Gott ist die Liebe und wer in der Liebe bleibet, der bleibet in Gott" erinnern die Worte im „Divan": „Das Leben ist die Liebe und des Lebens Leben Geist." Eine fortwährende Äußerung der ewigen Liebe sieht er in jeder wechselseitigen Neigung irdischer Wesen, da sie diese nur jener zu verdanken haben [3]).

Aus den Händen des immerfort schaffenden Schöpfers ist die Welt hervorgegangen. Man müsse, sagt er im Aufsatz „Bildungstrieb" [4]), um das Vorhandene zu betrachten, eine vorher-

---

1) Gespräche VIII, Nr. 1373, S. 89 f.
2) H. 13, S. 235.
3) H. 1, S. 152.
4) H. 34, S. 100 f.

gegangene Thätigkeit zugeben, und wenn wir uns eine Thätigkeit denken sollten, müßten wir derselben ein schickliches Element unterlegen, worauf sie wirken konnte, und zuletzt diese Thätigkeit mit dieser Unterlage als immerfort zusammenbestehend und ewig gleichzeitig vorhanden denken. „Dieses Ungeheure personifiziert, tritt uns als ein Gott entgegen, als Schöpfer und Erhalter, welchen anzubeten, zu verehren und zu preisen wir auf alle Weise aufgefordert sind.“ Damit ist denn wieder aufs deutlichste darauf hingewiesen, daß Goethes Gottesidee ebenso wenig eine konsequent pantheistische war, als seine Äußerung über seine fortgesetzte Thätigkeit als Weltregierer den theistischen Gottesbegriff völlig ausschließen. Andeutungen dafür, daß Goethe nun auch mit seinem Gott im Gebete Umgang gepflogen, sind, wenn man den Begriff Gebet nicht sehr eng faßt, schon in den bisherigen Ausführungen gegeben. Und das ist um so wichtiger, als das Gebet den Glauben an einen jedenfalls in einem gewissen Sinne persönlichen, lebendigen Gott zur Voraussetzung hat. Daß der Weise von Weimar überhaupt gebetet habe, wenn auch vielleicht anders als andere Leute, geht aus den Worten an Boisserée [1]) hervor: „Nicht zu viel sage ich, wenn ich Sie versichere, daß ich täglich und stündlich ihrer gedenke, und nicht zu fromm drücke ich mich aus, wenn ich hinzusetze: in meiner Art von Gebet.“ Den hohen Wert des Gebets hat er im Sinne, wenn er sagt: „Angedenken an das Gute, halt es immer frisch bei Mute. Angedenken an das Schöne, ist das Heil der Erdensöhne. Angedenken an das Liebe, glücklich, wem's lebendig bliebe. Angedenken an das Eine, bleibt das Beste, was ich meine.“ Er will dem Betenden nicht bestimmte Worte für seine Erhebung zu Gott vorschreiben, ja er legt im „Divan“ ganz besonders großes Gewicht auf das mentale (wortlose) Gebet, das freilich „nur bei wenigen, gottbegünstigten Menschen den ganzen Lebenswandel durchdringt, bei den meisten sich nur als flammendes, beseligendes Gefühl des Augenblicks ent-

1) Vom 2. Juni 1815.

wickelt und alle Religion einschließt und ausschließt" [1]). Doch schließt er damit überlieferte Gebete, die dem im innersten Gemüte Empfundenen einen entsprechenden Ausdruck geben, nicht aus. Er übersetzt selbst im Jahre 1820 den herrlichen Kirchengesang „Veni creator spiritus", der geist- und kraftreiche Menschen gewaltig anspreche, ins Deutsche [2]). Glaubte er aber auch an eine Wirkung und Erhörung des Gebets? In den Sprüchen in Prosa lesen wir: „Sowie der Weihrauch einer Kohle Leben erfrischt, so erfrischt das Gebet die Hoffnungen des Herzens" [3]). Und die Wirkung des mentalen Gebets schildern die Verse: „Nachts, wenn gute Geister schweifen, Schlaf dir von der Stirne streifen, Mondenlicht und Sterneflimmern dich mit ewigem All umschimmern, scheinst du dir entkörpert schon, wagest dich an Gottes Thron" [4]). Die Erhörung eines Gebetes, das in wahrhaft liebender Gesinnung wurzelt, ist gewiß, denn „der Ewige herrscht auf Erden, über Meere herrscht sein Blick; Löwen sollen Lämmer werden, und die Welle schwankt zurück. Blankes Schwert erstarrt im Hiebe, Glaub' und Hoffnung sind erfüllt. Wunderthätig ist die Liebe, die sich im Gebet enthüllt" [5]). Nicht um flüchtige Erdengüter soll der Mensch beten. Sein Gebet vermag auch die ewigen Ordnungen der irdischen Dinge, den Zusammenhang der Erscheinungen und die Gesetze der Natur nicht aufzuheben und zu durchbrechen; ein solches wäre nicht das rechte. Dieses richte sich vielmehr auf das, was durch die Erhebung zu Gott überhaupt bewirkt werden soll, auf eine Belebung und Erneuerung des inwendigen Menschen. Trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes und nach seiner Herrlichkeit, sagt der Herr in der Bergpredigt. Und in

1) Alle Religion einschließt, weil diese in der völligen Hingebung und Ergebung an Gott besteht, ausschließt, sofern eine bestimmte Religion oder Konfession allein Anspruch auf seine Erweckung erhöbe.

2) H. 3, S. 64 f., vgl. Brief an Schiller vom 15. Nov. 1796.

3) H. 19, S. 101.

4) H. 2, S. 394.

5) H. 16, S. 159.

diesem Sinne spricht Goethe von dem Bittgebet, wenn er in den „Wanderjahren“ sagt: „Große Gedanken und ein reines Herz, das ist's, was wir uns von Gott erbitten sollten“ [1]). Neben dem Bittgebet kennt er aber auch das Dankgebet. So oft er von den wiederholten schweren Erkrankungen seiner letzten Jahre genesen, erkannte er darin eine Gunst des Allwaltenden, der ihm noch gönne, das schöne Licht der Sonne zu schauen; die Teilnahme, die er erfährt, wird ihm zur frohen Überzeugung, daß er ihm so viele Jahre nicht umsonst gegeben, und beides stärkt ihn in dem Pflichtgefühl, sorgfältig „die genugsamen Geistes- und Gemütskräfte“ zu verwenden, mit denen er ihn aus schweren leiblichen Kämpfen wieder habe hervorgehen lassen [2]).

Auch die alte Anhänglichkeit an die Bibel, die Verehrung für das Buch der Bücher hat der Weise von Weimar sich bis zum letzten Hauche bewahrt. Sie war durch seine orientalischen Studien zum „Divan“ nur noch vertieft und verinnigt worden. „Wie alle unsere Wanderungen im Orient“, lesen wir im Aufsatz „Alttestamentliches“, „durch die Heiligen Schriften veranlaßt worden, so kehren wir immer zu denselben zurück als den erquicklichsten, obgleich hie und da getrübten, in die Erde sich verbergenden, sodann aber rein und frisch wieder hervorspringenden Quellwassern“ [3]). Dankbar gedenkt er dabei der Zeit, da Herder und Eichhorn ihn in den Geist der hebräischen Poesie einführten, „als eines höheren Genusses, dem reinen orientalischen Sonnenaufgang vergleichbar“ [4]). Mit liebevollem Verständnis hebt er die Vorzüge der dichterischen Bücher des Alten Testamentes hervor, worunter die Bücher Hiob und Ruth und das Hohe Lied seine Lieblinge waren, wobei er die Ausführungen über die beiden letzteren mit den Worten schließt: „Und so dürfte das Buch aller

1) H. 18, S. 131.

2) An Greiner den 1. September 1823. Vogel Nr. 102. H. 27, S. 357.

3) H. 4, S. 312.

4) H. 4, S. 230 f., vgl. Gespräche VI, Nr. 972, S. 139.

Bücher darthun, daß es uns deshalb gegeben sei, damit wir uns daran, wie an einer zweiten Welt versuchen, uns daran nähren, aufklären, ausbilden mögen.“ Und es ist nicht ein bloß einseitig-ästhetisches Interesse, das er an der Bibel hat. „Niemals“, sagt er, „können wir die Bildung verleugnen, die wir von der Bibel hergenommen haben, einer Sammlung bedeutender Dokumente, welche bis auf die letzten Tage einen lebendigen Einfluß haben, ob sie uns gleich so fern liegt, so fremd ist als irgendein anderes Altertum. Daß wir sie näher fühlen, kommt daher, weil sie auf Glauben und höchste Sittlichkeit wirkt, da andere Litteraturen nur auf Geschmack und mittlere Menschlichkeit hinleiten“ [1]). Darum nennt er auch in den Sprüchen die Bibel ein ewig wirksames Buch, weil, so lange die Welt steht, niemand auftreten und sagen wird: ich begreife es im ganzen und verstehe es im einzelnen. „Wir aber sagen bescheiden, im ganzen ist's ehrwürdig, im einzelnen anwendbar.“ Und an einer anderen Stelle: „Ich bin überzeugt, daß die Bibel immer schöner wird, je mehr man sie versteht, d. h. je mehr man einsieht und anschaut, daß jedes Wort, das wir allgemein auffassen und im besonderen auf uns anwenden, nach gewissen Umständen, nach Zeit- und Ortsverhältnissen einen eigenen besonderen und unmittelbar individuellen Bezug hat“ [2]). Deshalb ist er denn auch für die möglichste Verbreitung der Bibel, nur solle sie „nicht dogmatisch und phantastisch gebraucht werden, sondern didaktisch und gefühlvoll aufgenommen, als ein Weltspiegel betrachtet werden“ [3]). Immerhin läßt er übrigens — elf Tage vor seinem Tode — auch die dogmatische Verwendung durch die Kirche gelten, die, ihr wohlthätiges Ansehen in der Menschheit zu erhalten, „weniger danach zu fragen habe, ob dieses oder jenes biblische Buch eine große Aufklärung des Geistes bewirke, und ob es Lehren höherer Sittlichkeit und edler

1) H. 29, S. 619.
2) H. 19, Nr. 298, S. 67; Nr. 467, S. 294.
3) An Zelter den 14. Nov. 1816. Sprüche i. P. Nr. 332.

Menschennatur enthalte, als daß sie vielmehr in den Büchern Mosis auf die Geschichte des Sündenfalles und die Entstehung des Bedürfnisses nach dem Erlöser Bedeutung zu legen, ferner in den Propheten die wiederholte Hinweisung auf ihn, den Erwarteten, sowie in den Evangelien sein wirkliches irdisches Erscheinen und seinen Tod am Kreuze als unserer menschlichen Sünden Sühnung im Auge zu halten hat" [1]). Auf diese Tendenz führt er mit dem Ausdruck des Bedauerns die Ausscheidung der alttestamentlichen Apokryphen zurück und äußert sich in den Sprüchen mit lebhaftem Interesse über die neutestamentlichen: „Wichtig wäre es das hierüber historisch schon Bekannte nochmals zusammenzufassen und zu zeigen, daß gerade jene apokryphischen Schriften, mit denen die Gemeinden schon in den ersten Jahrhunderten unserer Ära überschwemmt wurden, und woran unser Kanon noch jetzt leidet, die eigentliche Ursache sind, warum das Christentum in keinem Momente der politischen und Kirchengeschichte in seiner ganzen Schönheit und Reinheit hervortreten konnte" [2]).

So frei er sich in dogmatischer Beziehung der Bibel gegenüberstellt, so merkwürdig ist doch Goethes Stellung der **Bibelkritik** gegenüber. Von naturwissenschaftlichen Gegenständen ausgehend beklagt er sich einmal über „die menschliche Neigung, das Rechte, nachdem es gefunden, wieder umzukehren und zu verdüstern". Dem gegenüber sei es nötig, der Menschheit von Generation zu Generation ein Positives zu überliefern, „bei dem man dann als dem Rechten beharren möge". „Aber die Menschen können keine Ruhe halten, und ehe man es sich versieht, ist die Verwirrung wieder oben auf. So rütteln sie jetzt an den fünf Büchern Mosis [3]), und wenn die vernichtende Kritik irgend schädlich ist,

1) Gespräche VIII, Nr. 1407, S. 147.

2) H. 19, Nr. 573, S. 121.

3) Die er doch selbst einmal eigenen kritischen Untersuchungen unterworfen hatte.

so ist sie es in Religionssachen; denn hierbei beruht alles auf dem Glauben, zu welchem man nicht zurückkehren kann, wenn man ihn einmal verloren hat" [1]). Trotzdem fährt er fort, eigene Kritik zu üben, wenn er ein Jahr später behauptet, „daß es, da die Natur sich immer reichlich, ja verschwenderisch erwiese, weit mehr in ihrem Sinne sei, anzunehmen, sie habe statt eines einzigen armseligen Paares die Menschen gleich zu Dutzenden, ja zu Hunderten hervorgehen lassen" [2]). Doch mag dies mehr ein geistreiches Aperçu, eine flüchtig hingeworfene Bemerkung sein. Seine eigentliche Grundanschauung bleibt aber doch die, daß in allen religiösen Fragen das religiöse Gefühl einer reinen, harmonisch gestimmten Seele das Rechte treffe. „Es ist", sagt er einmal, da von den Abweichungen der Evangelien voneinander die Rede ist, „ein Meer auszutrinken, wenn man sich in eine historische und kritische Untersuchung dieserhalb einläßt. Man thut immer besser, sich ohne weiteres an das zu halten, was wirklich da ist, und sich davon anzueignen, was man für seine sittliche Kultur und Stärkung gebrauchen kann" [3]). Und in dem oft schon erwähnten großen religiösen Gespräch vor seinem Tode führt er das näher aus, indem er ausruft: „Echt und unecht sind bei Dingen der Bibel wunderliche Fragen. Was ist echt als das ganz Vortreffliche, das mit der reinsten Natur und Vernunft in Harmonie steht, und noch jetzt unserer höchsten Entwickelung dient! Und was ist unecht, als das Absurde, Hohle und Dumme, was keine Frucht, wenigstens keine gute bringt! Sollte die Echtheit einer biblischen Schrift durch die Frage entschieden werden, ob uns durchaus Wahres überliefert worden, so könnte man sogar in einigen Punkten die Echtheit der Evangelien bezweifeln, wovon Markus und Lukas nicht aus unmittelbarer Ansicht und Erfahrung, sondern erst spät nach mündlicher Überlieferung geschrieben und das letzte

---

1) Gespräche VI, Nr. 1078, 59 ff.
2) Gespräche VI, Nr. 1163, S. 338.
3) Gespräche VIII, Nr. 1331, S. 9.

von dem Jünger Johannes, erst im höchsten Alter. Dennoch halte ich die Evangelien, alle vier, für durchaus echt; denn es ist in ihnen der Abglanz einer Hoheit wirksam, die von der Person Christi ausging und die so göttlicher Art, wie nur je auf Erden das Göttliche erschienen ist" [1]). Mit solcher Verehrung für die Träger der frohen Botschaft, mit solcher Anerkennung der darin enthaltenen göttlichen Offenbarung, die freilich auch hier nicht als die einzige, ja nicht einmal ausdrücklich als die höchste und vollkommenste erklärt, sondern nur neben andern noch vorhandenen in ihre Rechte eingesetzt wird, redet nun auf der Höhe des Lebens und seiner Weisheit derselbe Mann, der sich ehedem auf sein „Heidentum" etwas zugute gehalten. Und wenn er einst (im Faust) seine eigene Meinung ausgesprochen: „Die Botschaft hör' ich wohl, allein mir fehlt der Glaube", und fortgefahren hatte: „Das Wunder ist des Glaubens liebstes Kind. Zu jenen Sphären wagt' ich nie zu streben, woher die holde Nachricht tönt", so hebt er das weitsehende Auge nun auch zu jenen Höhen empor. Zwar konnte ihm die Welt nie und nimmer ein totes Werkzeug scheinen in der Hand eines außerweltlichen Gottes, keine Maschine, die hie und da einen außergewöhnlichen Eingriff Gottes erforderte, sondern vielmehr ein gesetzmäßig geordnetes Reich immanenter göttlicher Kräfte, die ewig auf und niedersteigen und sich die gold'nen Eimer reichen, die mit segenduftenden Schwingen harmonisch all das All durchklingen, doch war er auch anderseits ebenso überzeugt davon, daß auch jenes göttliche Wirken, in welchem uns der Kausalnexus deutlich ist, im letzten Grunde nicht weniger geheimnisvoll, unvorstellbar und unbeschreiblich ist, wie jenes, wo die wirksamen Ursachen der Erscheinung uns nicht erkennbar sind, und worin das fromme Gemüt geneigt ist, vor allem das Walten des Allmächtigen und Alliebenden zu erkennen. Heißt es wohl in den Sprüchen [2]): Geheimnisse sind noch keine

1) Gespräche VIII, Nr. 1406, S. 147 f.

2) H. 19, Nr. 222, S. 56.

Wunder, so sagt er doch gelegentlich einer biologischen Naturbetrachtung: „Wir stecken in lauter Wundern, und das letzte und beste der Dinge ist uns verschlossen.“ Und einen Tag vorher: „Wir tappen alle in Geheimnissen und Wundern. — — Wir haben alle etwas von elektrischen und magnetischen Kräften in uns und üben wie der Magnet selbst (den er anderwärts ein Symbol der Gottheit nennt) eine anziehende und abstoßende Gewalt aus, je nachdem wir mit etwas Gleichem oder Ungleichem in Berührung kommen“ [1]). Und poetisch verherrlicht er das Wunder nicht allein in den oben citierten Worten von der wunderbaren Erhörung des Gebets, auch im „Divan“ lesen wir in der Parabel „Wunderglaube“ (1817): „Zerbrach einmal eine schöne Schal' und wollte schier verzweifeln; Unart und Übereil' zumal wünscht' ich zu allen Teufeln. Erst rast' ich aus, dann weint' ich weich beim traurigen Scherbenlesen. Das jammerte Gott; er schuf es gleich so ganz, als wie es gewesen“ [2]). Dürfen wir nicht in alledem eine deutliche Anerkennung des Wunders als eines nicht wissenschaftlichen, aber religiösen Begriffs von außerordentlicher Bedeutung erkennen? Eine Ausführung darüber haben wir in den „Wanderjahren“ [3]), in welchen Goethe Wunder und Gleichnisse wegen ihrer inneren religiösen Bedeutung nahe zusammenrückt. Durch sie wird eine neue Welt aufgethan, die Wunder machen das Gemeine (im Sinne von allgemein, gewöhnlich) außerordentlich, die Gleichnisse das Außerordentliche gemein. — — Es ist nichts gemeiner und gewöhnlicher als essen und trinken, außerordentlich dagegen den Trank zu veredeln, eine Speise zu vervielfältigen, daß sie für eine Unzahl hinreiche. Es ist nichts gewöhnlicher als Krankheit und körperliche Gebrechen; aber diese durch geistige oder geistigen ähnliche Mittel aufheben, lindern, ist außerordentlich, und eben daher entsteht das Wunderbare des Wun-

1) Gespräche VI, Nr. 1131 u. 1132, S. 227 ff.
2) H. 4, 192. — Novelle 16, 159.
3) H. 18, S. 171 f.

ders, daß das Gewöhnliche und das Außerordentliche, das Mögliche und das Unmögliche eins werden. Bei dem Gleichnisse, bei der Parabel ist das Umgekehrte: hier ist der Sinn, die Einsicht, der Begriff das Hohe, das Außerordentliche, das Unerreichbare. Wenn dieser in einem Gemeinen, Gewöhnlichen faßlich wird, sich verkörpert, so daß er uns als lebendig, gegenwärtig, wirklich entgegentritt, daß wir ihn uns zueignen, ergreifen, festhalten, mit ihm wie mit unseresgleichen umgehen können, das ist dann auch eine zweite Art von Wundern und wird billig zu jenen ersten gesellt, ja vielleicht ihnen noch vorgezogen. Hier ist die lebendige Lehre ausgesprochen, die Lehre, die keinen Streit erregt; es ist keine Meinung über das, was recht oder unrecht ist; es ist das Rechte oder Unrechte unwidersprechlich selbst." Goethes Lieblingswunder war die Erzählung von dem auf dem Meere wandelnden Heiland, der dem in Mutlosigkeit sinkenden Petrus zuhilfe kommt (Matth. 14, 25—32). „Es ist darin", sagt er, „die hohe Lehre ausgesprochen, daß der Mensch durch Glauben und frischen Mut im schwierigsten Unternehmen siegen werde, dagegen bei anwandelndem geringsten Zweifel sogleich verloren sei" [1]). Die modernen Wunderthäter freilich fanden seinen Beifall nicht. Aber auch gegen sie ist er viel milder geworden. Bei Gelegenheit eines Gesprächs über die vom Magistrat in Bamberg gegen die Wunderheilungen des Fürsten Hohenlohe abgegebenen Erklärungen sagt er: „Bei einem nervenschwachen Menschen kann ein derlei fester Glaube zu einer frommen und moralischen Person allerdings eine erwünschte Wirkung hervorbringen, wenn diese über ihn fromme Worte ausspricht und den Segen erteilt; allein es drängen sich Menschen mit chronischen Übeln hinzu und machen ein schlechtes Spiel" [2]).

Welche Stellung nahm der Weise von Weimar in seinem Alter zu Christus und dem Christentume ein? — Er hatte zunächst selbst ein ausgesprochenes Bewußtsein davon, Christo an-

1) Gespräche VIII, Nr. 1330, S. 9.
2) Gespräche IV, Nr. 781, S. 128.

zugehören. „Sie wissen“, sagt er 1830 zu Müller [1]), „wie ich das Christentum achte oder wissen es auch nicht; wer ist denn heutzutage ein Christ, wie Christus ihn haben wollte? Ich allein vielleicht, ob ihr mich gleich für einen Heiden haltet.“ Und so wäre denn Goethe nicht wenig verwundert gewesen, wenn er erfahren hätte, daß man sein Wort aus demselben Jahr: „Mir bleibt Christus immer ein höchst bedeutendes aber problematisches Wesen“ [2]) in negativem Sinne verstehe. Das Wort war zu jener Zeit noch weniger negativ gefärbt, als es jetzt klingt. Man darf dabei noch an seinen ursprünglichen Sinn bei Aristoteles denken. Übrigens haben wir schon oben gesehen, wie er sich über die ruhige Verehrung der Probleme ausspricht, wie er durchaus nicht das Gemüt von ihnen abwenden will, sondern bloß Enthaltung von allem Grübeln über solche Geheimnisse fordert, die einseitig auf theoretischem Wege durch die Kraft des Verstandes ohne Widersprüche nicht gelöst werden können, deren völlige Erfassung und innere Verwertung das Zusammenwirken aller Kräfte der Seele voraussetzen. Als „eine Religion der Weisen bezeichnet er in den ‚Wanderjahren‘ die Religion, die Christus gelehrt und geübt habe, solange er auf der Erde umherging“ [3]). „Jedes Auftreten von Christus, jede seiner Äußerungen geht dahin, das Höhere anschaulich zu machen. „Immer von dem Gemeinen steigt er hinauf, hebt er hinauf“ [4]), den geschichtlichen Beruf des Heilandes charakterisiert er mit den Worten: „Im Leben erscheint er als ein wahrer Philosoph. Stoßt euch nicht an diesen Ausdruck! — als ein Weiser im höchsten Sinne: Er steht auf seinem Punkte fest, er wandelt seine Straße unverrückt, und indem er die andern zu sich heraufzieht, indem er die Unwissenden, die Armen, die Kranken seiner Weisheit, seines Reichtums, seiner Kraft teilhaftig werden läßt und sich deshalb ihnen gleichzustellen scheint,

1) Gespräche VII, Nr. 1290, S. 295.
2) Gespräche VII, 314.
3) H. 18, S. 171 f.
4) An Zelter den 9. November 1830.

so verleugnet er nicht von der anderen Seite seinen göttlichen Ursprung; er wagt, sich neben Gott zu stellen, ja sich für Gott zu erklären. Auf diese Weise setzt er von Jugend auf seine Umgebung in Staunen, gewinnt einen Teil derselben für sich, regt den anderen gegen sich auf und zeigt allen, denen es um eine gewisse Höhe im Lehren und Lernen zu thun ist, was sie von der Welt zu erwarten haben. Und so ist sein Wandel für den edlen Teil der Menschheit noch belehrender und fruchtbarer als sein Tod; denn zu jenen Prüfungen ist jeder, zu diesem sind nur wenige berufen." So legt Goethe, seiner alten Weise getreu, das Hauptgewicht auf die Wirksamkeit Jesu in Lehre und Leben, die ihn als den Erlöser erkennen läßt. Ja auf diesen Namen legt er einen besonderen Nachdruck, wie auch daraus hervorgeht, daß er es an Byrons „Cain" besonders rühmt, daß durch das ganze Stück „eine Art von Ahnung auf einen Erlöser durchgehe, daß der Dichter sich also auch in diesem Punkte wie in allen übrigen unseren Auslegebegriffen und Lehrweisen anzunähern gewußt habe" [1]). Von Bedeutung ist dabei auch die ausdrückliche Hervorhebung der Göttlichkeit der Person Jesu. Von einer Darstellung des schon oben erwähnten Lieblingswunders (Jesus und Petrus auf dem Meere) sagt er: „Die göttliche und menschliche Natur des Erlösers ist in keinem anderen Falle so identisch darzustellen, ja der ganze Sinn der christlichen Religion nicht besser mit wenigem auszudrücken." Und in den „Zahmen Xenien" lesen wir: „Gott hat den Menschen gemacht nach seinem Bilde. Dann kam er selbst herab, Mensch, lieb und milde" [2]). Und so ist es denn nichts anderes als eine historische Randbemerkung, wenn er von „der Lehre der Gottheit Christi, dekretiert durch das Konzilium von Nicäa" sagt, sie sei „dem Despotismus sehr förderlich, ja Bedürfnis gewesen" [3]). Als diesen göttlichen Erlöser

1) H. 29, S. 761.
2) H. 2, S. 352.
3) Gespräche IV, 294.

denkt Goethe in seinem Alter Christus nicht bloß, er betet ihn auch an. „Fragt man mich, ob es in meiner Natur sei, ihm anbetende Ehrfurcht zu erweisen, so sage ich durchaus! Ich beuge mich vor ihm als der göttlichen Offenbarung des höchsten Prinzips der Sittlichkeit.“ Und daher fließen ihm nun auch, in scherzhafter Form die Überwindung alter Zweifel bestätigend, die Verse aus dem Herzen: „Der Vater ewig in Ruhe verbleibt, er hat die Welt sich einverleibt. Der Sohn hat Großes unternommen, die Welt zu erlösen ist er gekommen, hat gut gelehrt und viel ertragen, Wunder noch heute in unseren Tagen. Nun aber kommt der heilige Geist, er wirkt an Pfingsten allermeist. Woher er kommt, woher er weht, das hat noch niemand ausgespäht. Sie geben ihm nur eine kurze Frist, da er doch erster und letzter ist. Deswegen wir treulich unverstohlen das alte Credo wiederholen. Anbetend sind wir allbereit die heilige Dreieinigkeit“ [1]). Und wie ein tiefer, ernster Seufzer nach eigener Erlösung entringt sich seiner Seele das Wort: „Wenn ich kennte den Weg des Herrn, ich ging ihn wahrhaftig gar zu gern; führte man mich in der Wahrheit Haus, bei Gott, ich ginge nicht wieder heraus“ [2]).

Bei solcher Wandlung in seinem Empfinden mußte auch die alte ästhetische Schrulle wider das Kreuz, wenn auch nicht ganz schwinden, — hie und da schimmert sie noch durch — doch in den Hintergrund treten. „Daß ich das Kreuz“, so schreibt er in seinem Todesjahr [3]), „zu ehren und zu schmücken verstanden, habe ich in meinen Stanzen (die Geheimnisse) bewiesen, aber daß ein Philosoph durch einen Umweg über die Ur- und Abgründe des Wesens und Nichtwesens seine Schüler zu dieser Kontignation (Balken- und Sparrenwerk) hinführt, will mir nicht behagen. Das kann man wohlfeiler haben und besser aussprechen.“ In

1) H. 3, S. 189. Vgl. Joh. 3, 8.

2) H. 2, S. 357.

3) An Zelter den 27. Januar 1832. Gegen Hegel vgl. S. 302.

den „Wanderjahren“ [1]) läßt er auf die Frage Wilhelms an den Ältesten in der pädagogischen Provinz, ob wie das Leben Christi als Lehr- und Musterbild, auch sein Leiden als Vorbild erhabener Duldung aufgestellt werde, jenen antworten: „Auf alle Fälle. Hiervon machen wir kein Geheimnis. Aber wir ziehen einen Schleier über diese Leiden, eben weil wir sie so hoch ehren. Wir halten es für eine verdammungswürdige Frechheit, jenes Martergerüst und den daran leidenden Heiligen dem Anblick der Sonne auszusetzen, die ihr Angesicht verbarg, als eine ruchlose Welt ihr dies Schauspiel aufdrang, mit diesen Geheimnissen, in welchen die göttliche Tiefe des Leidens verborgen liegt, zu spielen, zu tändeln, zu verzieren und nicht eher zu ruhen, bis das Würdigste gemein und abgeschmackt erscheint.“

In der Person Christi, wie er sie nach dem Obigen vorstellte, begriff und verehrte, findet er auch dessen Lehre gegründet und nur aus ihr und in ihr erfaßbar. „Christus“, sagt er, „dachte den alleinigen Gott, dem er alle die Eigenschaften beilegte, die er in sich selbst als Vollkommenheiten empfand. Er ward das Wesen seines eigenen schönen Innern voll Güte und Liebe, wie er selber und ganz geeignet, daß gute Menschen sich ihm vertrauensvoll hingaben und diese Idee als die süßeste Verknüpfung nach oben in sich aufnahmen“ [2]). Jenes letzte große Gespräch mit Eckermann, dem Vertrauten seines Alters, schließt Goethe mit den Worten: „Mag die geistige Kultur nur immer fortschreiten, mögen die Naturwissenschaften in immer breiterer Ausdehnung und in die Tiefe wachsen und der menschliche Geist sich erweitern, wie er will, über die Hoheit und sittliche Kultur des Christentums, wie es in den Evangelien schimmert und leuchtet, wird er nicht hinauskommen. — — Sobald man die reine Lehre und Liebe Christi, wie sie ist, wird begriffen und in sich eingelebt haben, so wird man sich als Mensch groß und frei fühlen. —

1) H. 18, S. 173.

2) Vgl. Vogel, Goethes Selbsterzeugnisse 2c. Nr. 756.

Auch werden wir alle nach und nach aus einem Christentum des Wortes und Glaubens immer mehr zu einem Christentum der Gesinnung und der That kommen" [1]. Auf die Gesinnungen, die Thaten reifen, legt Goethe immer noch das Hauptgewicht. „Eigentlich kommt alles auf die Gesinnungen an; wo diese sind, treten auch die Gedanken hervor, und nachdem sie sind, sind auch die Gedanken." Um so mehr dürfen wir also auch hier von seinen eigenen Gedanken über Christus und das Christentum auf seine Gesinnungen zurückschließen. Die Zuversicht auf den Sieg der christlichen Ideen, die Hoffnung darauf, daß das Christentum auch in seiner menschlich-sichtbaren Erscheinung im Laufe der Zeiten jener „göttlichen Verkörperung" [2], die es in der Person Christi gefunden, als dem Ziele der Menschheitsgeschichte sich nähern werde, liegt auch in seinen Worten an Carlyle: „Indem ich das Testament Johannis als das Meinige schließlich ausspreche, als den Inhalt aller Weisheit einschärfe: Kindlein, liebet euch, darf ich hoffen, daß das Wort meinen Zeitgenossen nicht so seltsam vorkommen werde als den Schülern des Evangeliums, die ganz andere, höhere Hoffnungen erwarteten." Dieser Sieg ist verzögert worden, durch die Trübung, welche die Lehre Christi und die im Leben des Heilandes dargebotene Offenbarung in der Tradition durch Menschenmund und Menschenschrift erfahren [3]. Auf diese Verfälschung des ursprünglichen Christentums kommt er zurück, indem er sich zugleich gegen eine moderne Hyperkritik erklärte, wie sie in dem wunderlichen Buche Kestners „Die Agape oder der geheime Weltbund" (1819) auftrat, das die Verbreitung des Christentums einem Geheimbund mit heidnisch-jüdischem Zeremoniell zuschrieb und auch sonst allerlei Unhaltbares über die Clementinen und die neutestamentlichen Schriften behauptete. „Von Deinem Liebesmahl will man nichts wissen; für einen

1) Gespräche VIII, 149.
2) H. 18, S. 166.
3) H. 19, S. 131.

Christen ist's ein böser Bissen. Denn kaum verläßt der Herr die Grabestücher, gleich schreibt ein Schelmenvolk absurde Bücher. Gewinnen gegen dich die Philologen, das hilft uns alles nichts, wir sind betrogen" [1]).

Aber trotz aller Mängel und Entstellungen, die allem anhaften, was durch Menschenhand hindurchgeht, die auch das Ewige auf seinem Wandel durch die Zeit mit Irdischem nnd Vergänglichem vermischen, „ist und bleibt ihm die christliche Religion ein mächtiges Wesen für sich, woran die gesunkene und leidende Menschheit von Zeit zu Zeit sich immer wieder emporgearbeitet hat und indem man ihr diese Wirkung zugesteht, ist sie über alle Philosophie erhaben und bedarf von ihr keiner Stütze" [2]). Das religiöse Leben hat in Goethes Augen nur seinen vollen Wert, wo es auf dem Boden individueller Freiheit, einer unmittelbaren, von allem Zwang und Drang von außen. unbeeinflußten Hingebung an Gott und an den Heiland sich entwickelt. Es soll ein durchaus persönliches Wechselverhältnis zwischen dem Menschengemüt und Gott sein, das eine störende Einwirkung von anderer Seite her nicht verträgt. Darum können für dasselbe philosophische und theologische Zeitströmungen ebenso wenig als menschliche Organisationen, als welche Goethe die Kirchen ansieht, von entscheidender Bedeutung sein, so sehr beide immerhin einen fördernden Einfluß ausüben können. Er fordert ein strenges Auseinanderhalten von Philosophie und Theologie, weil der Forschungs- und der religiöse Trieb voneinander durchaus unabhängig seien, wenn auch beide einander im letzten Grunde nicht widersprechen, sondern ergänzen sollen. Mit Schubarth („Über Philosophie überhaupt und Hegels Encyklopädie der phil. Wissenschaften insbesondere") weist er Hegels Einmengung der christlichen Religion in die Philosophie ab [3]). Mit aller Schärfe nimmt er dann diese Schei-

---

1) H. 3, S. 189.
2) Gespräche VII, 4.
3) Vgl. das oben S. 152 gegen Schelling Gesagte.

dung an dem römischen Materialisten Lucrez vor, dessen Gedicht „Über die Natur der Dinge“ er in Knebels Übersetzung gelesen hatte. Er hatte, wie wir wissen, schon im Jahre 1798 davon Anregung zu einem Naturgedicht empfangen, „das den Aufwand an Arbeit, Zeit und Kräften, die er an das Studium der Natur gewendet, als dankbare Frucht vergüten sollte“. Der Gedanke war aber bald wieder verflogen, „weil es im ganzen ein fürchterlicher Anblick war und große Anforderungen an Fleiß und Ausdauer stellte“, wahrscheinlicher jedoch, weil er sich nicht mit Muße in Lukrez hineindenken mochte, da ihn sein Interesse damals zu epischen und dramatischen Arbeiten hinzog. Nun gedachte er nach gründlichem Gedankenaustausch mit Knebel und andern auf eine genauere Würdigung des Dichter-Philosophen zurückzukommen, ihn als Menschen und Römer, als Naturphilosophen und Dichter darzustellen. Es ist dazu ebenso wenig gekommen, als zu jenem Naturgedicht. Sein rein historisch-litterarisches Interesse an ihm lassen die Worte seiner Rezension erkennen [1]): „Man soll in vielen Stücken nicht denken wie Lucrez, ja man kann es nicht einmal, und wenn man wollte; aber man sollte erfahren, wie man sechs bis acht Dezennien vor unserer Aera gedacht hat; als Prologus der christlichen Kirchengeschichte ist dieses Dokument höchst merkwürdig.“ „Auf die religiöse Ansicht des Lucrez dürfe man sich gar nicht einlassen“, sagt er einmal [2]), „seine Naturanschauung dagegen sei grandios, geistreich, erhaben, und dies sei zu preisen, wie er hingegen über die letzten Gründe gedacht, gleichgültig. Es habe schon damals eine gewaltige Furcht vor dem Zustand nach dem Tode in den Köpfen der Menschen gespuckt, ähnlich dem Fegfeuerglauben bigotter Katholiken; Lucrez sei, dadurch ergrimmt, in das Extrem verfallen, von dieser Furcht durch die Vernichtungslehre mit einemmale heilen zu wollen. Man spüre durch das ganze Lehrgedicht einen finstern, ingrimmischen Geist wandeln,

1) H. 29, S. 600.
2) Gespräche IV, 81 f.

der sich durchaus über die Erbärmlichkeit seiner Zeitgenossen erheben wolle. So sei es immer gewesen, auch bei Spinoza und andern Ketzern. Wären die Menschen en masse nicht so erbärmlich, so hätten die Philosophen nicht nötig, im Gegensatz so absurd zu sein. Lucrez komme ihm in seinen abstrusen Lehrsätzen immer wie Friedrich II. vor, als dieser in der Schlacht bei Kollin seinen Grenadieren, die eine Batterie zu attaquieren zauderten, zurief: „Ihr Hunde, wollt ihr denn ewig leben!" Wie er hier die verneinende Einmengung der Philosophie in eine religiöse Frage abweist, so verwirft er auch den verunglückten Versuch Tiedges in seiner „Urania" die kantischen Ideen über die Unsterblichkeit in poetische Form zu bringen, was ihm sehr langweilig schien [1]). Dabei ruft er aus: „Ich möchte keineswegs das Glück entbehren, an eine persönliche Fortdauer zu glauben, ja ich möchte mit Lorenzo von Medici sagen, daß alle diejenigen auch in diesem Leben tot sind, die kein anderes hoffen; allein solche unbegreifliche Dinge liegen zu fern, um ein Gegenstand täglicher Betrachtung und gedankenzerstörender Spekulation zu sein. — Wer eine Fortdauer glaubt, der sei glücklich im Stillen, aber er hat nicht Ursache, sich darauf etwas einzubilden."

„Von der Hegelschen Philosophie", sagte er [2]), „mag ich gar nichts wissen, wiewohl Hegel selbst mir ziemlich zusagt; soviel Philosophie als ich bis zu meinem seligen Ende brauche, habe ich noch allenfalls, eigentlich brauche ich gar keine. — Cousin", fährt er fort, „hat mir nichts Widerstrebendes, aber er begreift nicht, daß es wohl eklektische Philosophen, aber keine eklektische Philosophie geben kann." Von dieser zeitgenössischen Philosophie weist der Weise von Weimar gerne auf Kant zurück, der die widerliche Popularphilosophie vernichtet und sich um die Kräftigung des Pflichtbewußtseins in der neuen Generation das größte Verdienst erworben habe: „Die Moral ist ein ewiger Friedens-

1) Gespräche V, Nr. 927, S. 32.
2) Gespräche VI, Nr. 1105

versuch zwischen unsern persönlichen Anforderungen und den Gesetzen des unsichtbaren Reiches. Sie war gegen Ende des letzten Jahrhunderts schlaff und knechtisch geworden, als man sie dem schwankenden Kalkül einer bloßen Glückseligkeitstheorie unterwerfen wollte. Kant faßte sie zuerst in ihrer übersinnlichen Bedeutung auf, und wie überstreng er sie auch in seinem kategorischen Imperativ ausprägen wollte, so hat er doch das unsterbliche Verdienst, uns von jener Weichlichkeit, in die wir versunken waren, zurückgebracht zu haben" [1]).

Die sorgfältige, saubere Scheidung von Philosophie und Religion hatte also die Folge, daß sein persönliches religiöses Leben und seine Stellung zum Christentum durch die philosophischen Strömungen der Zeit nicht beeinflußt werden konnte. Ebenso wenig konnten die Einflüsse, die er seitens der theologischen Zeitrichtungen empfing, bestimmend und entscheidend auf ihn wirken. Er steht auch hier im ganzen und großen jenseits des Parteigetriebes; persönliche Beziehungen waren der Grund, daß er nicht zugleich über den Parteien stand. „Das unheilbare Übel dieser Streitigkeiten", so kennzeichnet er die Gegensätze derselben, „besteht darin, daß der eine Teil auf Märchen und leere Worte das höchste Interesse der Menschheit zurückführen will, der andere es aber da zu begründen gedenkt, wo sich niemand beruhigt" [2]). Dabei war er allerdings überzeugt, daß die Menschheit in einer religiösen Krisis stecke; „wie sie durchkommen wird, weiß ich nicht, aber sie muß und wird durchkommen" [3]), und es klingt stark nach Rationalismus, wenn er hinzufügt: „seit die Menschen einsehen lernen, wie viel dummes Zeug man ihnen

1) Gespräche III, 309.

2) H. 122. Geistvoll, gründlich und tiefsinnig, mit weit überschauendem, tiefdringenden Seelenblick kennzeichnet er das Ineinandergreifen und Auseinanderhervorwachsen der verschiedenen Weltanschauungen in dem Aufsatz „Geistesepochen". H. 29, S. 207 ff.

3) Gespräche IV, Nr. 765, S. 85.

aufgeheftet und seit sie anfangen zu glauben, daß die Apostel und Heiligen auch nicht bessere Kerls als solche Bursche wie Klopstock, Lessing und wir andern armen Hundsfötter gewesen, muß es natürlich wunderlich in den Köpfen sich kreuzen“. Wer nicht aus dem Bisherigen die Überzeugung gewonnen, daß Goethes individuelle Anschauungsweise sich vor den Einseitigkeiten des Rationalismus bewahrt hat, wäre auf Grund dieser und ähnlicher Äußerungen versucht, ihn zu einem Kriegsknecht im Heerlager der Rationalisten zu machen. Wiederholt scheint er für ihn und gegen den Mystizismus der Zeit einzutreten. So tadelt er einmal (1821) heftig, „daß das Publikum an den sentimentalen Faseleien eines Schulze, an der Nullität eines .... weit mehr Geschmack finde als an Röhrs klarer Gediegenheit und aufgeklärter Konsequenz. Das hänge aber mit der Sinnlichkeit, die jeder geschmeichelt verlange, zusammen. Vernünftig sein und bloß vernünftig handeln aber wolle niemand“. Und da Kanzler Müller bedauert, daß Röhr nicht eine kleine Dosis Phantasie mehr habe und das Gemüt mehr anspreche, wendet er heftig ein, dies sei mit Röhrs strenggeschlossener Individualität unvereinbar; wenn man ihm nur einen Tropfen Phantasie wie aus einem Wunderfläschchen des heiligen Remigius, womit in Frankreich Könige gesalbt würden, aufs Haupt träufeln könnte, so würde er eben ein ganz anderer Mann sein; wie sich einmal der Organismus des Menschen gebildet, darüber könne er nicht hinaus. Alle Geistlichen, die nicht wahre Rationalisten seien, betrügen sich selbst oder andere. Das harte Wort wollte Müller nun nicht zugestehen, und Goethe gab es endlich preis, ohne jedoch den Sinn desselben aufzugeben, und jener fühlte abermals, wie schwer es halte, mit ihm bei der Schärfe und Klarheit aller seiner Begriffe und Redewendungen zu disputieren. Bei Gelegenheit einer Unterhaltung über Röhrs „Osterfestpredigt“ (1823) „quilibet habet suos manes“, was Goethe übersetzt „jeden plagt sein Dämon“, rühmte Goethe am Rationalismus, daß er mit dem, was die geläutertste Philosophie aufstelle und annehme, ganz zusammen-

treffe [1]). Im Jahr 1825 verbindet sich diese Anerkennung sogar mit einem Tadel über den Hang der Zeit zum Mysticismus, „weil man dabei weniger gründlich zu lernen pflege; sonst habe man viel sein müssen, um etwas zu scheinen. — Die Faseleien von einem vornoachidischen Zeitalter könnten doch nie zu etwas führen. Aber leider huldigten selbst diejenigen dem falschen Zeitgeist, die weit höher ständen — er behalte sich jedoch noch vor, sie derb zu geißeln“ [2]).

Doch lesen wir daneben den nicht aus einem erregten Gespräch, sondern aus ruhiger Überlegung stammenden Spruch: „Der Greis wird sich immer zum Mysticismus bekennen; er sieht, daß so vieles vom Zufall abzuhängen scheint; das Unvernünftige gelingt, das Vernünftige schlägt fehl; so ist es, so war es, und das hohe Alter beruhigt sich in dem, der da ist, der da war und der da sein wird“ [3]). Und ähnlich in Äußerungen gegen Förster [4]): „Faust endet als Greis, und im Greisenalter werden wir Mystiker.“

Die Wahrheit ist, daß er sich seiner Natur nach weder der einen noch der andern Richtung gefangen gab und sowohl den trockenen, nüchternen, hyperkritischen, vulgären Rationalismus, wie die Abstrusitäten der neueren Mystik von sich abwies. Allerdings war er bis in sein spätestes Alter von hervorragenden Rationalisten, die er auch persönlich zu schätzen Ursache hatte, umgeben, und das mochte denn manches Gewicht zugunsten dieser Richtung in die Wagschale legen. Herder (in seinen späteren Jahren), Schiller, die Freunde seines Alters hatten dieser Richtung rückhaltloser gehuldigt, als er es je gethan; auch hatte er wohl Ge-

1) Gespräche IV, Nr. 839, S. 225.

2) Gespräche V, Nr. 998, S. 219.

3) H. 19, Nr. 629, S. 132.

4) Ein andermal wendet er sich gegen die aufklärerische Verketzerungssucht in Deutschland. Gespräche V, 287. — Dazu ist die Art charakteristisch, wie er das „Glaubensbekenntnis eines Denkgläubigen“ 1830 mit einigen Worten als eine betrübende Erscheinung bezeichnet, weil es auf Halbheit und kümmerlicher Accomodation beruhe. Gespräche VII, 314.

legenheit, echte Frömmigkeit unter ihnen kennen zu lernen und ihre fruchtbare Thätigkeit auf den Kanzeln des weimarischen Landes und an der Universität Jena zu beobachten. Zudem genoß Röhr, der Führer des vulgären Rationalismus, die aufrichtige Wertschätzung des Großherzogs, der unter anderem sein Buch über Palästina außerordentlich hoch hielt [1]). Das Verhältnis wohlwollender Anerkennung war übrigens ein gegenseitiges. Die theologische Fakultät in Jena sandte zu Goethes fünfzigjährigem Dienstjubiläum (1825) eine Votivtafel, worin sie von ihm rühmte, „er habe nicht nur ihre Wissenschaft und deren Grundlage oft sinnvoll, tief und kräftigend gewürdigt, sondern auch als Schöpfer eines neuen Geistes in der Wissenschaft und im Leben und als Herrscher im Reiche freier und kräftiger Gedanken das wahre Interesse der Kirche und der evangelischen Theologie mächtig gefördert“.

Die geistlose Orthodoxie und jede Frömmelei hatte in Goethe einen entschiedenen Gegner. Selbst über seine eigenen einstigen orthodoxen Anwandlungen spottet er: „Ich habe als sechzehnjähriger Knabe ein dithyrambisches Gedicht geschrieben, was sogar gedruckt aber nicht bekannt worden und das erst in diesen Tagen mir wieder in die Hände kommt. Das Gedicht ist voll orthodoxer Borniertheit und wird mir als herrlicher Paß in den Himmel dienen“ [2]). Im weiteren Verlauf kam das Gespräch auf Lord Bristol, den Bischof von Derry, der Goethe anläßlich eines Besuches ins Gewissen geschoben habe, durch seinen „Werther“ die Menschen zum Selbstmord verleitet zu haben. Der „Werther“ sei ein „ganz unmoralisches, verdammungswürdiges Buch“. Darauf habe er dem Bischof geantwortet: „Wenn Ihr so über den armen ‚Werther‘ redet, welchen Ton wollt Ihr dann gegen die Großen dieser Erde anstimmen, die durch einen einzigen Federzug hunderttausend Menschen ins Feld schicken, wovon achtzigtausend sich

1) Gespräche VIII, 12.
2) Gespräche VII, 269 f.

töten und sich gegenseitig zu Mord, Brand und Plünderung anreizen. Ihr danket Gott nach solchen Greueln und singt ein Tedeum darauf! Und ferner, wenn Ihr durch Euere Predigten über die Schrecken der Höllenstrafen die schwachen Seelen Eurer Gemeinden ängstigt, so daß sie darüber den Verstand verlieren und ihr armseliges Dasein zuletzt in einem Tollhaus endigen! Oder wenn Ihr durch manche Eurer orthodoxen, vor der Vernunft unhaltbaren Lehrsätze in die Gemüter Eurer christlichen Zuhörer die verderbliche Saat des Zweifels säet, so daß diese halb starken, halb schwachen Seelen in einem Labyrinth sich verlieren, aus dem für sie kein Ausweg ist, als der Tod! Was sagt Ihr da zu Euch selber und welche Strafreden haltet Ihr Euch da? — Und nun wollt Ihr einen Schriftsteller zur Rechenschaft ziehen und ein Werk verdammen, das durch einige beschränkte Geister falsch aufgefaßt, die Welt höchstens von einem Dutzend Dummköpfen und Taugenichtsen befreit hat, die gar nicht Besseres thun konnten, als den schwachen Rest ihres bißchen Lichtes vollends auszublasen! Ich dächte, ich hätte der Welt einen wirklichen Dienst geleistet und ihren Dank verdient, und nun kommt Ihr und wollt mir diese gute, kleine Waffenthat zum Verbrechen machen, während Ihr andern, Ihr Priester und Fürsten Euch so Großes und Starkes erlaubt!" Die göttliche Grobheit dieser Ausfälle habe den Bischof so sanft wie ein Lamm gemacht und ihn zur größten Höflichkeit und zum feinsten Takte gestimmt. Er sei nun einmal ein Mann gewesen, der immer nur durch größere Grobheit traktabel geworden wäre [1]. Auch diese Abneigung war eine gegenseitige. „Die Frömmler", schreibt Goethe 1831, „habe ich von jeher verwünscht, die Berliner — so wie ich sie kenne — durchaus verflucht — und daher ist es billig, daß sie mich in ihrem Sprengel in den Bann thun. Einer dieses Gelichters wollte mir neulich zuleibe rücken und sprach von Pantheismus. Da traf er's recht. Ich versicherte ihm mit

1) Gespräche VIII, Nr. 1280.

großer Einfalt, daß mir noch niemand vorgekommen sei, der wisse, was das Wort heißt" [1]). Gleich scharf tadelt er auch das Übergreifen der Frömmelei auf das Gebiet der Kunst, vielmehr der „neuen frömmelnden Unkunst", wie er sie in einem Briefe nennt. „In fünfzig Jahren, sagt er da, begreift kein Mensch diese Sache, wenn Gleichzeitige den Verlauf nicht bewahren. Indessen soll möglichste Schonung herrschen; das kann aber nur im Ausdruck sein, denn an der Sache ist nichts zu schonen" [2]).

Die tief eingewurzelte Abneigung gegen bestimmt formulierte Glaubenssätze, die der freien Individualität als Norm für ihr Denken und Glauben aufgezwungen werden wollten, ließ ihn auch keines der kirchlich sanktionierten Bekenntnisse, in denen er seiner ganzen Denkweise nach nur Menschenwerk erblicken konnte, zu dem seinigen machen. Er hätte es nimmer gebilligt, wenn das, was ein noch so ausgesprochen religiös begabtes Individuum für sich gedacht, zusammengestellt, entworfen hat, einem andern, das sich doch ebenso gut eines unmittelbaren Herzensverkehrs mit Gott bewußt ist, mit dem Anspruch einer göttlichen Autorität aufgedrängt hätte. „Die geschichtlichen Symbole, thöricht, wer sie wichtig hält; immer forschet er ins Hohle und versäumt die reiche Welt" [3]).

An Versuchen, ihn zu bekehren, hat es auch während seines Greisenalters nicht gefehlt. Den tiefsten Eindruck mußte ein Brief seiner Jugendfreundin Auguste v. Stolberg auf ihn machen, worin diese ihn (1822) bat, von allem, was die Welt Kleines,

1) An Zelter den 31. Oktober 1831. Ein gegenwärtiger Berliner — Paulsen — giebt darauf die beste Antwort, daran Goethe seine Freude gehabt hätte, in der oft erwähnten „Einleitung in die Philosophie". Berlin, Hertz, 1892. Noch 1872 erschien in dem Volksblatt für Stadt und Land bei Nathusius in Neustadt bei Quedlinburg ein absurdes Geschreibsel, das vom orthodoxen Standpunkt aus ein Werk wie „Hermann und Dorothea" herunterzumachen wagte, aber eine treffliche Erwiderung in dem Schriftchen „Orthodoxe Angriffe auf Goethe, eine Abwehr von W. R. Hofmann", Breslau 1872, erfuhr.

2) An Boisserée den 27. September 1816, vgl. Gespräche V, 298.

3) H. 2, 391.

Eitles, Irdisches habe, seinen Blick und sein Herz zum Ewigen zu wenden. „Ihnen ward viel gegeben, viel anvertraut", fährt sie fort, „wie hat es mich oft geschmerzt, wenn ich in Ihren Schriften fand, wodurch Sie so leicht Andern Schaden zufügen. O, machen Sie das gut, weil es noch Zeit ist, — bitten Sie um den höhern Beistand, und er wird Ihnen, so wahr Gott ist, werden. Ich dachte oft, ich könnte nicht ruhig sterben, wenn ich nicht mein Herz so gegen den Freund meiner Jugend ausgeschüttet hätte. — Und ich denke, ich schlafe ruhiger darum ein, wenn mein Stündlein schlägt." Sie nähme gerne die Hoffnung mit hinüber, ihn auch da einst kennen zu lernen, sie bete für ihn, daß er es ganz erfahren möge, wie freundlich und gütig der Herr ist, wie glücklich, die auf ihn trauen. „Mein Erlöser ist ja auch der Ihrige es ist auch in keinem andern Heil und Seligkeit zu finden." Goethes ganze große, geistige Klarheit und milde Frömmigkeit leuchtet aus der Antwort auf diese rührenden Zeilen. „Lange leben", schreibt er u. a., „heißt gar vieles überleben, geliebte, gehaßte, gleichgültige Menschen, Königreiche, Hauptstädte, ja Wälder und Bäume, die wir jugendlich gesäet und gepflanzt. Wir überleben uns selbst und erkennen durchaus doch dankbar, wenn uns auch nur einige Gaben des Leibes und Geistes übrig bleiben. Alles dieses Vorübergehende lassen wir uns gefallen; bleibt uns nur das Ewige jeden Augenblick gegenwärtig, so leiden wir nicht an der vergänglichen Zeit. Redlich habe ich es mein Lebelang mit mir und andern gemeint und bei allem irdischen Treiben immer aufs höchste hingeblickt; Sie und die Ihrigen haben es auch gethan. Wirken wir also immerfort, so lang es Tag für uns ist, für andere wird auch eine Sonne scheinen, sie werden sich an ihr hervorthun und uns indessen ein helleres Licht erleuchten. Und so bleiben wir wegen der Zukunft unbekümmert! In unseres Vaters Reiche sind viele Provinzen, und da er uns hierzulande ein so fröhliches Ansiedeln bereitete, so wird drüben gewiß auch für beide gesorgt sein; vielleicht gelingt alsdann, was uns bis jetzo abging, uns angesichtlich kennen zu lernen und uns

desto gründlicher zu lieben. Gedenken Sie mein in beruhigter Treue .... Vorstehendes war bald nach der Ankunft Ihres lieben Briefes geschrieben, allein ich wagte nicht, es wegzuschicken, denn mit einer ähnlichen Äußerung hatte ich schon früher Ihren edlen, wackern Bruder wider Wissen und Willen verletzt. Nun aber, da ich von einer tötlichen Krankheit ins Leben wieder zurückkehre, soll das Blatt dennoch zu Ihnen, unmittelbar zu melden: daß der Allwaltende mir noch gönnt, das schöne Licht seiner Sonne zu schauen; möge der Tag Ihnen gleichfalls freundlich erscheinen und Sie meiner im Guten und Lieben gedenken, wie ich nicht aufhöre, mich jener Zeiten zu erinnern, wo das noch vereint wirkte, was nachher sich trennte. Möge sich in den Armen des alliebenden Vaters alles wieder zusammenfinden" [1]).

Ein anderer Versuch, ihn zum öffentlichen Bekenntnis seines Glaubens und seiner Zugehörigkeit zur christlich-evangelischen Kirche zu veranlassen, erreichte das Ohr des Unsterblichen nicht mehr [2]). Er ging von rationalistischer Seite aus. Wir lesen darin das zutreffende Wort: „Ich habe, geleitet von Ihren geistigen Offenbarungen in das Innere Ihres Gemütes einzudringen versucht und habe zu meiner größten Freude Sie als einen Gottgläubigen, als einen Christusgläubigen, als einen Unsterblichkeitsgläubigen gefunden, der, und das ist gerade das Bedeutungsvollste und Hochwichtigste, auf ganz besonderen Wegen, absichtslos, ohne bewußtes Verlangen und Wollen (?) und mit Verzichtleistung auf alles, was anderen Menschen in dieser hochwichtigen Angelegenheit zur besonderen Hilfe von Gott gegeben worden, schon durch die seltene Kraft seines Geistes, durch sein geistiges Leben in und mit der Natur und Kunst, zu alledem kam, worin das Urwesen unserer Christusreligion besteht." Aber dazu auch die

1) Lewes, G. L. u. W. II, 477 ff.

2) Reflexionen über Goethes Poesie und Philosophie und dessen naturnotwendigen Übergang vom Naturalismus zum rationalen Christianismus, dem würdigen Greise selbst vorgelegt von einem seiner aufrichtigsten Verehrer. Altenburg 1832. S. 105 ff.

Bitte: „Lassen Sie, was in der Verborgenheit Ihres Gemütes langsam und still herangereift und was — gewiß täusche ich mich nicht — mehr als alle Blumen und Früchte, die Ihr schöpferischer Geist ins Leben rief, in Ihrer jetzigen Abgeschiedenheit von der Welt Ihre Seele erquickt, lassen Sie dies heraustreten in das Leben der Welt und sprechen Sie es aus: das große, siegende Wort: ich glaube! — Glauben Sie allen Gläubigen im Glauben des Welterlösers: Erst dieses offene Bekenntnis schließt die edle Blüte Ihres Glaubens auf und giebt in ihrer Lebensfülle und Schönheit Ihnen das Unsterbliche zu schmecken; und was nur für Sie im stillen blühte, wird nun zur Lebensblüte für Hunderttausende, deren Geist der Ihrige bildete. Von allem, was Sie gethan in Ihrem langen Leben, wäre solch ein Bekenntnis die ruhmwürdigste und lebenreichste That."

Die Antwort, die Goethe auf die herzliche und wohlmeinende Aufforderung gegeben hätte, wäre wohl kaum eine andere gewesen, als: meine Schriften sind mein Bekenntnis, und sie war eigentlich damals schon gegeben in dem Worte, jedes seiner Werke sei ein Bruchstück einer großen Konfession.

Neben solchen Bekehrungsversuchen ging natürlich immer noch munter die Verketzerung daher [1]). Goethe selbst äußerte noch 1830: „Ich weiß recht gut, ich bin vielen ein Dorn im Auge. Sie wären mich alle sehr gerne los, und da man an meinem Talent nicht rühren kann, so will man an meinen Charakter. Ich soll bald stolz sein, bald egoistisch, bald voll Neid gegen junge Talente, bald in Sinnenlust versunken, bald ohne Christentum und nun endlich gar ohne Liebe zu meinem Vaterlande und meinen lieben Deutschen" [2]). Und seinen Glaubensrichtern ruft er in den „Zahmen Xenien" zu: „Ihr Gläubigen rühmt nur nicht euren Glauben als einzigen! Wir glauben auch wie ihr; der Forscher läßt sich keineswegs berauben des Erbteils aller Welt gegönnt — und mir!" [3]).

1) Vgl. Carlyles Erzählung bei Lewes II, 483.
2) Gespräche VII, 254.
3) H. 3, S. 274.

Den Anlaß zu solchen Verketzerungen gab Goethe freilich selbst durch seine fortgesetzte Unkirchlichkeit. Doch finden sich auch Spuren, daß er sich hie und da für Predigten interessierte, sich von andern darüber erzählen ließ [1]) oder solche las. Sein Urteil über Fr. W. Krummachers Predigten „Blicke ins Reich der Gnade" (1828), in die er sich tief hineingelesen und die er in Röhrs „Kritischer Predigerbibliothek" rezensierte, beweist, wie sehr Goethe zeitweilig in dogmatischer Hinsicht wenigstens im Banne des Rationalismus gestanden und wie wenig er in der Lage war, jenem neu aufkommenden Pietismus, der in einem Tholuck und Claus Harms seine bedeutendsten Vertreter gefunden und den Rationalismus vollends überwand, gerecht zu werden [2]).

Seiner konservativen Richtung gemäß trat er gegen alles auf, was ihm geeignet schien, die Autorität der Kirche zu untergraben oder ihre Organisation zu lockern. So spricht er sich z. B. heftig gegen die Mischehen zwischen Juden und Christen aus. Alle sittlichen Gefühle in den Familien, die doch durchaus auf den religiösen ruhten, würden durch ein solch skandalöses Gesetz untergraben. „Was in seinem Judeneifer recht merkwürdig war", fügt Müller der Erzählung hinzu, „ist die tiefe Achtung vor der positiven Religion, vor den bestehenden Staatseinrichtungen, die trotz seiner Freidenkerei überall durchblickte." „Wollen wir (Weimar) denn überall im Absurden vorgehen, alles Fratzenhafte zuerst probieren?" sagt er u. a. [3]).

Es ist oft bemerkt worden, daß die evangelische Kirche dem größten deutschen Dichter für ihren Kultus so gut wie nichts zu verdanken habe. Ja es fiel ihm selbst auf. „Es ist eigen", sagt er gelegentlich eines Gesprächs über den trefflichen Flemming, „ich habe doch so mancherlei gemacht, und doch ist keins von

1) Gespräche V, 225.

2) H. 29, S. 214. Gespräche VII, 181.

3) Gespräche IV, 282.

allen meinen Gedichten, das im lutherischen Gesangbuch stehen könnte.“ Wenn aus diesem Umstande auf einen „fast gänzlichen Mangel des heiligen Elements, woraus im günstigsten Augenblick ein Kirchenlied entstehen kann und auf den Ausschluß des einen, woraus die wahre Harmonie geboren wird“, geschlossen wird [1]), so ist damit doch etwas zu viel gesagt. Gewiß läßt sich auch auf Goethe in dieser Beziehung anwenden, was Hagenbach von Schiller sagt: „Ein geistliches Lied zu dichten, ist gar nicht Sache des Einzelnen; die Triebkraft dazu muß in der Zeit liegen, aber nirgends war diese Triebkraft weniger vorhanden als in seiner Zeit. Wir würden es ihm wenig danken, wenn er, gleichsam bloß um sich loszukaufen, auch ein paar geistliche Lieder zusammengestoppelt und dann im übrigen als weltlicher Dichter sich gezeigt hätte, wie dies z. B. bei Uz, bei Günther u. a. der Fall war.“ Auch ist hier die feine Bemerkung von Lang [2]) am Platze: „Man redet von geistlichen und von weltlichen Liedern und stellt natürlich jene höher als diese. Aber was ist denn ein weltliches Lied? Wenn es den Namen des Liedes verdient, verleiht es irgendeinem Gefühle der Menschenbrust in schöner Form einen wahren, entsprechenden Ausdruck. Ist aber das Wahre nicht eben das, was in Gott, im Geiste gegründet ist? Wer uns die Mannichfaltigkeit des Naturlebens im Spiegel des menschlichen Geistes aufgefangen, wer uns die verborgenen Tiefen unseres Gemütes, vom Hauch der eigenen Empfindung belebt, in einer alle ergreifenden Sprache darzustellen versteht, hat der uns nicht Gottes Schöpferfülle lieben und bewundern gelehrt? — Die echten Dichter einer Nation, wenn sie auch kein einziges sogenanntes geistliches Lied verfaßt haben, sind doch immer geistliche Liederdichter, weil sie uns den aus der täglichen Wirklichkeit der Welt entnommenen Stoff durch den Geist verklärt und ge-

1) v. Oosterzee, Goethes Stellung zum Christentum. Bielefeld 1858, S. 61.

2) Stunden der Andacht I, 127 f.

läutert vorführen und reden von erhabenen Stühlen ewige Worte an das Herz ihres Volkes oft tiefer und eindringlicher als die Prediger von ihren Kanzeln."

Vor dem Beruf eines Geistlichen hatte Goethe natürlich die größte Achtung [1]). „Ein protestantischer Landgeistlicher", lesen wir in „Wahrheit und Dichtung", „ist vielleicht der schönste Gegenstand einer modernen Idylle. Er erscheint, wie Melchisedek, als Priester und König in einer Person. An den unschuldigsten Zustand, der sich auf Erden denken läßt, an den des Ackermanns, ist er meist durch gleiche Beschäftigung, sowie durch gleiche Familienverhältnisse geknüpft; er ist Vater, Hausherr, Landmann und so vollkommen ein Glied der Gemeinde. Auf diesem reinen, schönen, irdischen Grunde ruht sein hoher Beruf; ihm ist übergeben, die Menschen ins Leben zu führen, für ihre geistige Erziehung zu sorgen, sie bei allen Hauptepochen ihres Daseins zu segnen, sie zu belehren, zu kräftigen, zu trösten, wenn der Trost für die Gegenwart nicht ausreicht, die Hoffnung einer glücklicheren Zukunft heranzurufen und zu verbürgen" [2]). Das hindert ihn natürlich nicht, allem hierarchischen Wesen nicht nur innerhalb des Christentums, sondern in der gesamten menschlichen Entwickelung, den Krieg zu erklären. Die ägyptischen Mumien erinnern ihn daran, daß die Priester überall ihr Handwerk verstanden haben, sie machten mit den Toten so viele Umstände, um die Lebenden zu beherrschen [3]). Am Karfreitag 1824 ärgert er sich des „großen Vorteils, den die Pfaffen aus diesem jammervollsten aller Ereignisse zu ziehen gewußt hätten" [4]). „Es ist gar viel Dummes", sagt er kurz vor seinem Tode zu Eckermann, „in den Satzungen der Kirche. Aber sie will herrschen, und da

1) H. 21, S. 196.

2) Diesem Ideale des Geistlichen entspricht auch das Bild des Pfarrers in „Hermann und Dorothea".

3) An Karl August den 22. April 1820.

4) An Zelter den 20. April 1824, vgl. H. 3, S. 275: „Laßt Euch nur Pfaffen sagen, was die Kreuzigung eingetragen."

muß sie eine bornierte Masse haben, die sich duckt und die geneigt ist, sich beherrschen zu lassen. Die hohe, reich dotierte Geistlichkeit fürchtet nichts mehr als die Aufklärung der unteren Massen. Sie haben ihnen die Bibel lange genug vorenthalten, so lange es irgend möglich war" [1]. — „Was sollte auch ein armes, christliches Gemeindeglied von der fürstlichen Pracht eines reichdotierten Bischofs denken, wenn es in den Evangelien die Armut und Dürftigkeit Christi sieht, der mit seinen Jüngern in Demut zu Fuße ging, während der fürstliche Bischof in einer von sechs Pferden gezogenen Karrosse einherbraust." Und auf die Priester in erster Linie und diesmal nicht auf die katholische Geistlichkeit allein geht der jede übertriebene Weltfeindlichkeit bekämpfende Spruch: „Der Gotteserde lichten Saal verdüstern sie zum Jammerthal. Daran entdecken wir geschwind, wie jämmerlich sie selber sind" [2].

Gerade die Ehrfurcht vor der Religion war es, die ihn immer noch gegen die Kirche verstimmte. „Legte man sich über die Mysterien ein unverbrüchliches, ehrerbietiges Stillschweigen auf", sagt er, „ohne die Dogmen mit verdrießlicher Anmaßung, nach dieser oder jener Linie verkünstelt, irgendjemandem aufzunötigen, so wollte ich selbst der erste sein, der die Kirche meiner Religionsverwandten mit ehrlichem Herzen besuchte und sich dem allgemeinen praktischen Bekenntnis eines Glaubens, der sich unmittelbar an die That knüpft, mit vergnüglicher Erbauung unterordnete." Jedenfalls hat er auch in religiösen Dingen ebenso wenig wie in wissenschaftlichen und politischen geheuchelt und stets der Intoleranz der kirchlich Frommen die eigene, freie Überzeugung, sein kräftiges Wahrheitsgefühl aufrichtig und unbefangen entgegengestellt. Das Proselytenmachen erklärt er mit der ihm im Alter so eigenen Milde und Objektivität als eine natürliche Folge des religiösen Gefühls, dessen sich kein Mensch erwehren könne, doch sei es seine Sache nicht gewesen. Für seine religiöse Überzeugung habe er

---

1) Gespräche VIII, 149 f.
2) H. 3, S. 263.

von der Erschaffung der Welt an keine Konfession gefunden, zu der er sich völlig hätte bekennen mögen. „Nun“, fährt er fort, „erfahre ich in meinen alten Tagen von einer Sekte der Hypsistarier, welche zwischen Heiden, Juden und Christen geklemmt, sich erklärten, das Beste und Vollkommenste, was zu ihrer Kenntnis käme, zu schätzen, zu bewundern und zu verehren und insofern, als es mit der Gottheit in nahem Verhältnis stehen müsse, anzubeten. Da ward mir auf einmal aus einem dunkeln Zeitalter her ein frommes Licht; denn ich fühlte, daß ich zeitlebens getrachtet hatte, mich zum Hypsistarier zu qualifizieren. Das ist aber keine kleine Bemühung; denn wie kommt man in der Beschränkung seiner Individualität wohl dahin, das Vortrefflichste gewahr zu werden?“ [1]). Soweit das geistreiche Bonmot. Des Vortrefflichen ist er denn auch in der geschichtlichen Entwickelung der Kirche nicht immer gewahr worden, sonst würde er, der ja selbst im Konflikt des Glaubens mit dem Unglauben das eigentliche, einzige und tiefste Thema der Menschengeschichte erblickt hatte, die Kirchengeschichte nicht so einseitig „als ein Produkt des Irrtums und der Gewalt“ [2]) bezeichnet haben, wenn er dabei auch immerhin mehr die äußeren Kämpfe der offiziellen Kirchen und die Formulierung der Dogmen als jene gewaltigen Geisteskämpfe vor Augen gehabt haben mag, die das Ringen des Menschengeistes nach Klärung der religiösen Ideen begleiteten. — So nur erklären sich auch die „Zahmen Xenien“ [3]):

„Sag, was enthält die Kirchengeschichte? Sie wird mir in Gedanken zunichte; es giebt unendlich viel zu lesen, was ist denn aber das alles gewesen? Zwei Gegner sind es, die sich boxen, die Arianer und Orthodoxen. Durch viele Säkla dasselbe geschicht, es dauert bis an das jüngste Gericht“, und „Mit Kirchengeschichte, was hab' ich zu schaffen? Ich sehe weiter nichts als

1) Gespräche V, Nr. 920, S. 8; an Boisserée den 29. März 1831.
2) Gespräche IV, Nr. 887, S. 294.
3) H. 3, S. 273 f.

Pfaffen; wie's um die Christen steht, die Gemeinen, davon will mir gar nichts erscheinen. Ich hätt' auch können Gemeinde sagen, ebenso wenig wäre zu erfragen!" — Neben solchen gelegentlichen scharfen Ausfällen seines Witzes steht doch der tiefer fundierte Glaube an eine gottgewollte stufenweise Erleuchtung der Menschheit. Darum ist es nicht boshafte Ironie, wenn er von der Kirche sagt, daß sie berufen sei, für die armen schwachen Menschen das Licht ungetrübter göttlicher Offenbarung, das diese nicht vertragen zu dämpfen und zu mäßigen, damit allen geholfen und vielen wohl werde [1]).

Alle Vorwürfe, die Goethe der Kirche macht, sind in erster Linie gegen den Katholicismus gerichtet; doch ist er auch hier weitherzig genug, die Mission, die er, wie er nun einmal ist, in der Weltgeschichte gehabt hat und noch hat, anzuerkennen. „Bald nach ihrer Entstehung und Verbreitung", schreibt er an Zelter [2]), „litt die christliche Religion durch sinnige und unsinnige Ketzereien; sie verlor ihr ursprüngliches Reine. Als sie aber gar rohe Völker und verderbte Gesittete bändigen und beherrschen wollte, waren derbe Mittel nötig; nicht Lehren, sondern Dienst bedurfte man. — So entstand eine Art von heidnischem Judentum, das noch bis auf den heutigen Tag lebt und webt." So charakterisiert er die katholische Kirche. Gegen diejenigen aber, die ihre Symbole des höheren Sinnes entkleiden wollen, nimmt er sie in Schutz, erkennt auch oft mit der Achtung, die der Weise dem Feinde zollt, die Vorzüge ihrer einheitlichen Organisation, die Klugheit ihrer Politik an [3]). Mit dem heftigsten Unwillen aber bekämpft er immer noch alles Absurde in ihrem Glauben und Kultus, so die immaculata conceptio Sanctae Mariae und den Reliquiendienst [4]). Von diesem Gesichtspunkt müssen daher

1) Gespräche VIII, 145 ff.
2) An Zelter den 14. November 1816.
3) Gespräche V, 95; IV, 175; VII, Nr. 1196, S. 59 f. H. 3, S. 276.
4) Gespräche V, 95; VIII, 148.

auch die Verse betrachtet werden: „Den deutschen Mannen gereichts zum Ruhm, daß sie gehaßt das Christentum, bis Herrn Carolus leidigem Degen die edeln Sachsen unterlegen. Doch haben sie lange genug gerungen, bis endlich die Pfaffen sie bezwungen und sie sich unter das Joch geduckt. Doch haben sie immer einmal gemuckt. Sie lagen nur im halben Schlaf, als Luther die Bibel verdeutscht so brav. Sankt Paulus, wie ein Ritter derb, erschien den Rittern minder herb. Freiheit erwacht in jeder Brust, wir protestieren all' mit Lust" [1]). Der äußere Anlaß zu diesen Versen mag die Jubelfeier der Reformation im Jahre 1817 gewesen sein. Das vielfach bezeugte lebhafte Interesse, das der Weise von Weimar an dieser Feier nahm, ist zugleich ein Zeugnis seines protestantischen Bewußtseins. Er gedachte dazu eine Cantate zu schreiben, darin gesagt werden sollte, „das Gesetz strebe nach Liebe, die Liebe erfülle das Gesetz, aber nicht aus eigener Macht, sondern durch den Glauben an den alles beglückenden Messias. Mit dem Donner des Sinai, mit dem ‚du sollst', sollte das Gedicht beginnen und mit der Auferstehung Christi mit dem ‚du wirst' abschließen" [2]). Es ist dazu nicht gekommen. Aber den Tag selbst feierte er von ganzem Herzen mit. „Lassen Sie uns bedenken", schreibt er schon Monate vorher, „daß wir dieses Jahr das Reformationsfest feiern, und daß wir unsern Luther nicht höher ehren können, als wenn wir dasjenige, was wir für recht, der Nation und dem Zeitalter ersprießlich halten, mit Ernst und Kraft, wäre es auch mit einiger Gefahr verknüpft, öffentlich aussprechen" [3]). Ja, nahezu ein Jahr vorher gedenkt er des Fortschritts, den die christliche Welt aus dem heidnischen Judentum der römischen Kirche dadurch gemacht habe, daß Luther die Gemüter wieder zur Bibel zurückgeführt habe, und fordert, daß er, der Reformator dadurch gefeiert werde, daß sein Verdienst anerkannt und dargestellt werde, was er seiner Zeit und

1) H. 3, S. 275.
2) An Zelter den 14. November 1816.
3) An Rochlitz den 1. Juli 1817, bei Vogel Nr. 874.

den Nachkommen geleistet habe [1]) und seine 1818 begonnene Zeitschrift „Kunst und Altertum“ eröffnet das Gedicht: „Am 31. Oktober 1817“: „Dreihundert Jahre hat sich schon der Protestant erwiesen, daß ihn vom Papst und Türkenthron Befehle baß verdrießen. Was auch der Pfaffe sinnt und schleicht, der Prediger steht zur Wache, und daß der Erbfeind nichts erreicht, ist aller Deutschen Sache. Auch ich soll gottgegebne Kraft nicht ungenützt verlieren und will in Kunst und Wissenschaft wie immer protestieren“ [2]). Und noch im Jahre 1824 schreibt er am Vorabend des Reformationsfestes: „Sie läuten soeben mit unsern sonoren Glocken das Reformationsfest ein. Ein Schall und Ton, bei dem wir nicht gleichgültig bleiben dürfen“, und schließt daran als sein eigenes Gebet die Worte des Lutherschen Kirchenliedes an: „Erhalt uns Herr bei deinem Wort und steure aller Feinde Mord, die Jesum Christum deinen Sohn, wollen stürzen von seinem Thron“ [3]). Auf das Vorbild Luthers, der auch irrend immer ehrwürdig bleibe, weist er den modernen Menschen: in Gesinnung und Wort, Gegenstand und That eins wie dieser zu werden. Nur wenn man an solchen Überzeugungen festhalte, könne man sich seines eigenen Wirkens freuen, und auch da, wo man es gehindert fühle, ruhigen Geistes bleiben, ungetrübt durch den pfäffischen Geist, der in Künsten, Wissenschaften und sonst vielfach im Leben sich heranschleiche, sich eine bequeme Herrschaft zu schaffen [4]). So erkennt Goethe in der Reformation die große Befreiungsthat des Geistes von aller Menschensatzung und von dem Druck der Priesterherrschaft und der durch beide herbeigeführten Widerkultur. In den Sprüchen charakterisiert er die durch die Reformation hervorgebrachte Wandlung und Rückkehr zu einem einfachen Naturzustand mit den Worten: „Aus dem Himmel wurden auf einmal alle Heiligen vertrieben und von einer

1) An Zelter den 14. November 1816, bei Vogel Nr. 873.
2) H. 2, S. 266.
3) An Zelter den 30. Oktober 1824, bei Vogel Nr. 883.
4) An Danz den 10. Juni 1826, bei Vogel Nr. 884.

göttlichen Mutter mit einem zarten Kinde Sinne, Gedanken, Gemüt auf den Erwachsenen, sittlich Wirkenden, ungerecht Leidenden gerichtet, welcher später als Halbgott verklärt, als wirklicher Gott anerkannt und verehrt wurde. Er stand vor einem Hintergrunde, wo der Schöpfer das Weltall ausgebreitet hatte; von ihm ging eine geistige Wirkung aus, seine Leiden eignete man sich als Beispiel zu, und seine Verklärung war das Pfand für eine ewige Dauer" [1]. Ein andermal preist er als ihr Verdienst, „zur Anerkennung der Verdienste Christi geführt zu haben, und zum Trachten, seiner Gnaden teilhaftig zu werden und den Menschen aus der moralischen Unfreiheit der ‚guten Werke' emporgehoben zu haben" [2]. — Luthers Wirksamkeit werde eine unbegrenzte und dauernde bleiben. Er nennt ihn ein Genie sehr bedeutender Art, das nun schon manchen guten Tag wirke, und die Zahl der Tage, da er in fernen Jahrhunderten aufhören werde, produktiv zu sein, sei nicht abzusehen [3]. Kurz vor seinem Tode faßt er, was wir ihm und der Reformation zu danken haben, noch einmal zusammen: „Wir sind frei geworden von den Fesseln geistiger Borniertheit, wir sind infolge unserer fortwachsenden Kultur fähig geworden, zur Quelle zurückzukehren und das Christentum in seiner Reinheit zu fassen. Wir haben wieder den Mut, mit festen Füßen auf Gottes Erde zu stehen, uns in unserer gottbegabten Menschennatur zu fühlen." Und ein unendlicher Fortschritt eröffnet sich ihm von diesem Punkte aus: „Je tüchtiger wir Protestanten in edler Entwickelung voranschreiten, desto schneller werden die Katholiken folgen. . . . Auch das leidige protestantische Sektenwesen wird aufhören und mit ihm Haß und feindliches Ansehen zwischen Vater und Sohn, zwischen Bruder und Schwester, denn sobald man die reine Lehre und Liebe Christi, wie sie ist, begriffen und in sich eingelebt hat, so wird man sich als Mensch groß und frei fühlen

1) H. 19, Nr. 463—465. S. 101.
2) Gespräche VI, Nr. 1101, S. 143.
3) Gespräche VI, 275, Nr. 1144.

und auf ein bißchen so und so im äußeren Kultus nicht mehr sonderlichen Wert legen" [1]).

Was er bei Shakespeare für den größten Lebensvorteil erachtet, daß er nämlich als Protestant geboren und erzogen worden und darum überall als Mensch erscheine mit menschlichem vollem Vertrauen, Wahn und Aberglauben unter sich sehe und damit nur spiele [2]), das mußte er auch beim Rückblick auf das eigene Leben als ein nicht hoch genug zu schätzendes Geschenk der Vorsehung betrachten. Daß er dem Dank dafür nicht auch durch äußere Beteiligung an dem kirchlichen Leben seiner Glaubensgenossen Ausdruck gegeben, mag er wohl selbst manchmal als einen Mangel empfunden haben; wenigstens klingt das aus den Worten des Schreibens heraus, das er wegen seines Fortbleibens von der am 27. Juni 1830 in Weimar abgehaltenen Gedächtnisfeier der Augsburgischen Konfession an das Ministerium richtete: „Wie hätte es mir wünschenswert erscheinen müssen, in so später Zeit mich öffentlich als einen treuen und anhänglich Gewidmeten der protestantischen Kirche zu beweisen und darzustellen" [3]).

Haben wir uns bisher zu vergegenwärtigen gesucht, wie der Weise von Weimar auf Grund seiner fortdauernden, in seinem Wesen tief begründeten, durch den unermeßlichen Schatz seiner Kenntnisse und Erfahrungen nur noch mehr verinnerlichten Religiosität sich Gott und Christum vorstellte, wie er sich zu der Gottheit und zum Heilande verhielt, welche Stellung er zu den religiösen und theologischen Bewegungen der Zeit und zu den kirchlichen Gemeinschaften eingenommen, so mag es nun an der Zeit sein, die praktischen Folgerungen ins Auge zu fassen, die er daraus auf das Leben des Menschen überhaupt zog und auf sein eigenes Leben anwendete.

Zunächst steht ihm, wie wiederholt angedeutet, der übersinn-

1) Gespräche VIII, 145.

2) H. 29, S. 605.

3) Bei Vogel Nr. 897.

liche Ursprung des Menschen fest. Die schönste Bürgschaft für diesen erblickt er in dem Vermögen, jedes Sinnliche zu veredeln und auch den totesten Stoff durch Vermählung mit der Idee zu beleben [1]). Von dem herrlichen dictum „nihil contra Deum nisi Deus ipse“ ausgehend, welches von unendlicher Anwendung sei, hebt er einmal hervor, wie Gott sich immer selbst begegne, der Gott im Menschen sich selbst wieder im Menschen. Daher habe keiner Ursache, sich gegen den Größten gering zu achten, denn wenn der Größte ins Wasser fällt und nicht schwimmen kann, so zieht ihn der ärmste Hallore heraus [2]). Diesem übersinnlichen Ursprunge danken es die Menschen, daß ihnen das Gute, das in Gott seine Quelle hat, in höherem oder minderem Grade angeschaffen ist. Der Gottheit hat der Mensch, „jede Produktivität höchster Art, jeden großen Gedanken, der Früchte bringt und Folgen hat, zu danken, darum ist er als ein Werkzeug einer höheren Weltregierung zu betrachten, als ein würdig befundenes Gefäß zur Aufnahme eines göttlichen Einflusses“ [3]). Und „wenn gewisse Erscheinungen an der menschlichen Natur betrachtet von der Seite der Sittlichkeit uns nötigen, ihr eine Art von radikalem Bösen, eine Erbsünde zuzuschreiben, so fordern andere Manifestationen derselben, ihr gleichfalls eine Erbtugend, eine angeborene Güte, Rechtlichkeit und besonders eine Neigung zur Ehrfurcht zuzugestehen“ [4]). „Erfreue dich“, ruft Goethe daher dem Menschen zu, „der gottverliehenen Gaben! Froh, wie er dich erschuf, will er dich haben!“ [5]).

In Verfolgung der sittlichen Aufgaben, die dem Menschen aus seiner hohen Abkunft erwachsen, soll er sich vom Gemüt, dem eigentlichen Sitz des Gewissens leiten lassen, denn dieses richtet über das Zulässige und Unzulässige weit sicherer als der Verstand,

1) Gespräche III, 304 f.
2) Gespräche II, 320.
3) Gespräche VI, 275.
4) H. 29, S. 721.
5) H. 2, S. 455.

der gar manches einsehen und bestimmen wird, ohne den rechten Punkt zu treffen [1]). Dazu gehört vor allem Thätigkeit, denn thätig wird er sich selten verirren [2]). Dabei soll jeder nur in seiner Sphäre, groß oder klein, recht treu und mit Liebe fortwirken; darin besteht die rechte Freiheit des Menschen, die unter jeder Regierungsform Segen bringen muß [3]). „Hat einer nur so viel Freiheit, um gesund zu leben, sein Gewerbe zu treiben, so hat er genug, und so viel hat leicht ein jeder. Und dann sind wir alle nur frei unter gewissen Bedingungen, die wir erfüllen müssen. Der Bürger ist ebenso frei wie der Adelige, sobald er sich in den Grenzen hält, die ihm von Gott durch seinen Stand, worin er geboren, angewiesen. Der Adelige ist so frei wie der Fürst, denn wenn er bei Hofe nur das wenige Zeremoniell beobachtet, so darf er sich als seinesgleichen fühlen. Nicht das macht frei, daß wir nichts über uns anerkennen wollen, sondern eben, daß wir etwas verehren, das über uns ist, denn, indem wir es verehren, heben wir uns zu ihm hinauf und legen durch unsere Anerkennung an den Tag, daß wir selbst das Höhere in uns tragen und wert sind, seinesgleichen zu sein" [4]). Dabei soll der Mensch nicht allzu viel Wesens von der Vergänglichkeit der Dinge machen, weil die Gefahr nahe liegt, sich träumerisch und thatlos in Betrachtung irdischer Nichtigkeit zu verlieren; sind wir ja eben deshalb da, um das Vergängliche unvergänglich zu machen. „Nichts vom Vergänglichen, wie's auch geschah, uns zu verewigen sind wir ja da!" [5]).

Wenn aber der Mensch mit dem, was er ist und schafft, nicht nur der vergänglichen Erde, sondern der Ewigkeit angehört, so muß auch alle seine Thätigkeit von sittlichen Impulsen ausgehen. Unter das Emblem eines schwebenden Genius über der

1) Empfehlung für Carlyle den 14. März 1828 bei Vogel Nr. 250.
2) H. 19, Nr. 955, S. 205.
3) Gespräche V, 306.
4) Gespräche VI, 37 f.
5) H. 19, Nr. 146, S. 42; 2, 346.

Erdkugel, der mit der einen Hand nach unten, mit der anderen nach oben deutet, schreibt er in das Stammbuch eines Freundes [1]): „Zwischen oben, zwischen unten, schweb' ich hin zu muntrem Schau'n, ich ergötze mich am Bunten, ich erquicke mich am Blau'n. Und wenn mich am Tag die Ferne blauer Berge sehnlich zieht, nachts das Übermaß der Sterne prächtig mir zu Häupten glüht, alle Tag' und alle Nächte rühm' ich so des Menschen Los; denkt er ewig sich ins Rechte, ist er ewig schön und groß!" Und im „Divan" lesen wir: „Gutes thue rein aus des Guten Liebe, das überliefere deinem Blut! Und, wenn's den Kindern nicht verbliebe, den Enkeln kommt es doch zu gut!" [2]). Das Sittliche ist aber nicht denkbar ohne die Grundlage der Religiosität. Rückhaltlos schließt Goethe auch in der Ausdrucksweise an Kant sich an, indem er sagt: daß wir uns im Sittlichen durch Glauben an Gott, Tugend und Unsterblichkeit in eine höhere Region erheben sollen. Den Bibelspruch 1 Kor. 8, 1, das Wissen blühet auf, aber die Liebe bessert, führt Goethe wiederholt in Sprüchen und Gedichten aus, am schönsten im Buch der Betrachtung, wo es heißt: „Soll das Rechte zu dir ein, fühl' in Gott was Rechts zu sein! Wer von reiner Lieb' entbrannt, wird vom lieben Gott erkannt!" [3]). Und in diesem Sinne ist auch der Spruch zu verstehen: „Wer Wissenschaft und Kunst besitzt, hat auch Religion, wer jene beiden nicht besitzt, der habe Religion" [4]). Nicht als ob Wissenschaft und Kunst dazu bestimmt seien, die Religion zu ersetzen, sondern daß sie in den seltenen Menschen, in denen sie zur Einheit verbunden sind, notwendig auch mit Religion verbunden sein müssen. Haben wir doch schon oben aus seinem Munde vernommen, daß die Menschen nur produktiv sind, so lange sie religiös sind; sonst werden sie bloß nachahmend und wiederholend. Ein wahrer Gelehrter, der zugleich Künstler ist, also für die

---

1) H. 3, S. 166.
2) H. 4, S. 98.
3) H. 4, S. 63.
4) H. 3, S. 274.

Manifestationen Gottes im Schönen, Großen und Wahren Sinn und Verständnis hat, der weiß auch im Glauben das höchste Gut sich anzueignen. Wer über jenen geistigen Schatz nicht verfügt, oder zu dieser Einheit nicht vorgedrungen ist, dem muß der Glaube, die Religion alles ersetzen [1]).

Erhebend berührt an dem Weisen von Weimar die edle Bescheidenheit auf der Höhe seiner Erfolge und seines Ruhmes. Der Anblick einer Ausgabe seiner Werke nötigt dem siebzigjährigen die Verse ab: „Seh' ich die Werke der Meister an, so seh' ich das, was sie gethan. Betracht' ich meine Siebensachen, seh' ich, was ich hätt' sollen machen.“ Die Selbstvergötterung und wohlgefällige Selbstbespiegelung, die man ihm angedichtet, ist eine Verkennung seines berechtigten Selbstbewußtseins und seiner „Gelegenheitsdichternatur“. — Auch wo er seines Thuns und Schaffens froh geworden, geschah es nur auf Grund einer täglichen Übersicht des Geleisteten und Erlebten, einer täglichen Buchführung, von der er rühmt, daß sie die Fehler und Irrtümer selbst hervortreten lasse und daß die Beleuchtung des Vergangenen für die Zukunft wuchere [2]). Und so gab es denn auch für ihn eine Selbstschau und Selbstprüfung, die er übte und suchte, mochte er auch noch so sehr vor allem selbstquälerischen, unthätigen Grübeln über die eigenen, inneren Zustände warnen, weil es die Seele aus dem Gleichgewicht und ihre Kräfte aus der Übung bringe. In diesem Sinne sagt er: „mit allem Streben nach Selbsterkenntnis, das die Priester, das die Moralisten uns predigen, kommen wir nicht weiter im Leben, gelangen wir weder zu Resultaten, noch zu wahrer, innerer Besserung.“ Damit hat er nicht jede innere Einkehr abgewiesen. Aber „man muß tüchtig sein, um ohne Kränklichkeit auf sein Inneres zurückzugehen. Gesund hineinblicken in sich selbst, ohne sich zu untergraben, nicht mit Wahn und Fabelei, sondern mit reinem Schauen in die un-

---

1) Ähnliche Gedanken schon in dem Schema zur „Pandora“.

2) Gespräche VI, 173; vgl. H. 19, S. 226.

erforschte Tiefe sich wagen, ist eine seltene Gabe" [1]). — Zeugnisse dieser Art Selbstschau sind fast alle seine Dichtungen. Der Mensch soll sich weniger umschauen um das, was hinter ihm geblieben, als um das, was vor ihm liegt und der Augenblick von ihm fordert. „Willst du dir ein gut Leben zimmern, mußt ums Vergangene dich nicht bekümmern, und wär' dir auch etwas verloren, erweise dich wie neugeboren. Was jeder Tag will, sollst du fragen? Was jeder Tag will, wird er sagen" [2]). Aber der Stimme im Innern, die ihm sagt, was seine Pflicht ist, in deren Ausübung nur der Mensch erkennt, was an ihm ist, soll er fortdauernd lauschen: „Sofort nun wende dich nach innen, das Zentrum findest du dadrinnen, woran kein Edler zweifeln mag. Wirst keine Regel da vermissen, denn das selbständige Gewissen ist Sonne deinem Sittentag" [3]).

Auch in Goethes Herz hat diese Selbstschau und Selbstprüfung Reue geweckt. Er sagt von den Stunden, in denen diese lebendig wird, daß man sich vom Leiden und Dulden nur durch ein Streben und Thun zu erholen vermag und daß, wenn man einmal erkannt habe, daß für den Mangel ein Verdienst, für den Fehler ein Ersatz zu suchen und zu finden sei, „man sich wohl behaglich fühle, als einen neuen Menschen, sich aber doch gestehen müsse, daß dem allen ungeachtet im Lauf des Lebens sowohl Äußeres als Inneres unablässig im Konflikt befangen bleibt und man sich rüsten müsse, solche Kämpfe täglich zu bestehen" [4]). Das Regierungsjubiläum des Großherzogs im Jahre 1826 veranlaßt ihn zu ernster Rückschau in die Vergangenheit, die Hemmungen, welche „eine redliche Thätigkeit" während derselben erfahren, erkennt er als Prüfungen und worüber ehedem ein selbstbewußter Sinn sich, zur Eitelkeit und Übermut verführt, leicht hinweggeholfen, das erscheint nun als strenge Forderung, die wie eine Last auf

1) H. 34, 120.
2) H. 3, 207.
3) H. 3, 192; 19, 169.
4) Bei Vogel Nr. 250.

der Seele liegt [1]). Nur das Bewußtsein, aufs Rechte losgegangen zu sein und noch loszugehen, wenn man sich auch nicht einbilden dürfe, das Rechte zu haben, mildert des Herzens Unruhe. Und dem gegenüber, was auf sein Seelenleben einen üblen Einfluß üben will, hält er sich die Regel vor: „Alles, was unsern Geist befreit, ohne uns die Herrschaft über uns selbst zu geben, ist verderblich“, und: „Wo ich aufhören muß, sittlich zu sein, habe ich keine Gewalt mehr“ [2]).

Wenn wir auch in seinem Alter noch die einzelnen Stationen auf dem Wege zum Heil, wie er durch Selbsterkenntnis und Reue zu Bekenntnis und Buße, und von dieser durch die Gnade von oben zur Wiedergeburt und Heiligung führt, nicht an bestimmten Zeichen erkennen, so lesen wir doch von der Hand des Greisen das erfreuliche Wort: der Friede Gottes — sanft und kräftig —, sei über ihn gekommen, ihn mit ihm selbst und der Welt ins Gleiche zu setzen [3]).

Dem demütigen Bewußtsein menschlicher Beschränktheit und Unvollkommenheit und der vorbehaltlosen Ergebung und Hingebung, die wir oft genug zum Ausdruck kommen sahen, stellt auch der greise Goethe noch stets eine lebenskräftige, hoffnungsfreudige Selbstbehauptung in rastloser Thätigkeit zur Seite, denn „das Sicherste bieibt immer, daß wir alles, was in uns und an uns ist, in That zu wandeln suchen“ [4]). Ohne Thätigkeit kann auch der Greis sich ein Leben nicht denken, weder im Diesseits, noch auch im Jenseits. „Wirken wir fort“, schreibt er am 28. März 1819, „bis wir vom Weltgeist berufen in den Äther zurückkehren! Möge dann der ewig Lebendige uns reine Thätigkeiten, denen analog, in denen wir uns als Menschen erprobten, nicht versagen!“ Je weniger ihm vom Leben übrig blieb, desto kost-

1) An Schreibers Im 1826 bei Vogel Nr. 490.

2) H. 19, Nr. 39 u. 473.

3) An Nees v. Esenbeck bei Vogel Nr. 490.

4) Am herrlichsten hat er dies an seinem Freunde Schiller im Epilog zur Glocke gezeichnet. „Es glühte seine Wange ꝛc.“

barer ward ihm jede Stunde, und da er nur im Fruchtbaren das Wahre erkannte, so trachtete er bis zum Ende die geistigen Kräfte, die Gott ihm verliehen, zu nützen, immer in freudiger Zuversicht, damit etwas Rechtes zu wirken, „damit der Tag den Edlen endlich komme“. „Hätte Gott mich anders gewollt, so hätt' er mich anders gebaut. Da er mir aber Talent gezollt, hat er mir viel vertraut. Ich brauch' es zur Rechten, zur Linken, weiß nicht, was daraus kommt; wenn's nicht mehr frommt, wird er schon winken“ [1]).

Ergreifend und erhebend zugleich wirkt es auf unser Gemüt, wenn wir ihn am 6. Dezember 1830 an den Freund seines Alters schreiben sehen: „Schon seit einiger Zeit trau' ich dem Landfrieden nicht und befleißige mich, das Haus zu bestellen; das geht nun fort, rein und stet, zu meiner großen Beruhigung.“ Der schönste Kommentar zu den Worten Fausts: „Die Nacht scheint tiefer tief hereinzubringen, allein im Innern leuchtet helles Licht. Was ich gedacht, ich eil' es zu vollbringen!“ Der Gedanke an den Tod ließ unsern Weisen überhaupt in völliger Ruhe, denn er hatte die feste Überzeugung, „daß der menschliche Geist ganz unzerstörbarer Natur sei, ein Fortwirkendes von Ewigkeit zu Ewigkeit, der Sonne ähnlich, die bloß unsern irdischen Augen unterzugehen scheint, die aber eigentlich nie untergeht, sondern unaufhörlich fortleuchtet“ [2]). Der Tod, ob er ihn nun einen Übergang nennt, aus einer uns bekannten Existenz in eine andere, von der wir nichts wissen, oder als Rückkehr in den Äther, oder als ein Versetztwerden auf die andern Planeten und Sonnen, wo es auch Nüsse zu knacken geben werde, oder als ein Aufgenommenwerden in den Schoß des Vaters, als eine Einkehr in seine vielen Wohnungen wird ihm immer vom Leben verschlungen [3]).

1) H. 2, S. 360.
2) Gespräche V, 74.
3) Ebendas. V, 142. H. 34, S. 32.

Den Beweis für die Unsterblichkeit trage jeder in sich selbst und ganz unwillkürlich, insofern es einem denkenden Wesen durchaus unmöglich sei, sich ein Nichtsein, ein Aufhören des Denkens und Lebens zu denken. „Du hast Unsterblichkeit im Sinn! Kannst du uns deine Gründe nennen? Gar wohl, der Hauptgrund liegt darin, daß wir sie nicht entbehren können“ [1]). Es ist eine Forderung des Gemütes, die es stellen muß, soll es Gott und Welt und Leben begreifen. „Wenn man eine Jahreshöhe nach der andern ersteigt und sich von so manchen irdischen Dingen nach und nach entfernt, giebt nichts einen sicherern Begriff von unverwüstlicher Dauer, als wenn wir früher verehrte und geliebte Freunde uns noch immer so nahe fühlen, als wären wir örtlich niemals von ihnen getrennt gewesen“ [2]). Dogmatische und philosophische Beweise weist er, wie wir schon oben gesehen haben, ab. Sobald man objektiv aus sich heraustreten wolle, sobald man dogmatisch eine persönliche Fortdauer nachweisen, begreifen wolle, jene innere Wahrnehmung philisterhaft ausstaffiere, so verliere man sich in Widersprüche [3]). Aber „der Mensch soll an Unsterblichkeit glauben, er hat dazu ein Recht, es ist seiner Natur gemäß, und er darf auf religiöse Zusagen bauen; wenn aber der Philosoph den Beweis der Unsterblichkeit aus einer Legende hernehmen will, so ist das sehr schwach und will nicht viel heißen. Die Überzeugung unserer Fortdauer entspringt mir aus dem Begriff der Thätigkeit, denn wenn ich bis an mein Ende rastlos wirke, so ist die Natur verpflichtet, mir eine andere Form des Daseins anzuweisen, wenn die jetzige meinem Geist nicht ferner auszuhalten vermag“ [4]). Dem Dichter, der im „Divan“ Einlaß zum Paradiese fordert, wird dieser zuteil, denn „er ist ein Mensch gewesen, und das heißt ein Kämpfer sein!“ Wer nicht auf ein anderes Leben hofft, scheint ihm tot auch für dieses. Aber nie-

1) H. 2, S. 363.
2) An P. Gotter; Vogel, Nr. 647.
3) Gespräche IV, 294 f.
4) Gespräche VII, 5.

manden sollen diese Hoffnungen und die Erwartung eines künftigen Zustandes abziehen von seinen täglichen, irdischen Aufgaben, niemand soll in unfruchtbare Träume von Dingen aus einer andern Welt sich unthätig versenken, die eigentlich Undinge sind, weder Gestalt noch Begrenzung haben [1]). Darum ist die Beschäftigung mit solchen Ideen für vornehme Stände, besonders für Frauenzimmer, die nichts zu thun haben. Ein tüchtiger Mensch aber, der schon hier etwas Ordentliches zu sein gedenkt und der daher täglich zu streben, zu kämpfen und zu wirken hat, läßt die künftige Welt auf sich beruhen und ist thätig und nützlich in dieser. Im Zusammenhang damit erzählt er die heitere Geschichte, wie er den frommen Frauen, die sich mit ihrem aus Tiedges „Urania" geschöpften Unsterblichkeitsglauben gebrüstet, auf ihr fortwährendes Examinieren geantwortet habe, es solle ihm ganz recht sein, wenn nach Ablauf dieses Lebens uns ein abermaliges beglücke, allein er werde sich dann ausbitten, daß ihm drüben niemand von denen begegne, die hier daran geglaubt hätten, denn sonst würde seine Plage erst recht angehen. „Die Frommen würden um mich herum kommen und sagen: Haben wir nicht recht gehabt? Haben wir es nicht vorher gesagt? Ist es nicht eingetroffen? und damit würde auch drüben der Langeweile kein Ende sein" [2]). Ebenso gesteht er, daß er mit einer ewigen Seligkeit, die nicht neue Aufgaben und Schwierigkeiten zu besiegen böte, nichts würde anzufangen wissen. Darum erwartet er von jenem Leben eine Thätigkeit, der analog, in der sich der Mensch hienieden erprobt habe, „fügt der ewig Lebendige sodann Erinnerung und Nachgefühl des Rechten und Guten, was wir hier schon geleistet, väterlich hinzu, so werden wir gewiß nur desto rascher in die Kämme des Weltgetriebes eingreifen. Die entelechische Monade muß sich nur in rastloser Thätigkeit erhalten. Wird ihr diese zur andern Natur, so kann es ihr in Ewigkeit nicht an Be-

1) H. 19, S. 79.
2) Gespräche V, 33 ff.

schäftigung fehlen“ [1]). Doch es giebt Stufen und Grade der Unsterblichkeit. „Wir sind nicht auf gleiche Weise unsterblich und um sich künftig als große Entelechie zu manifestieren, muß man auch eine sein“ [2]). Jede Entelechie ist ein Stück Ewigkeit, und die paar Jahre, die sie mit dem irdischen Körper verbunden war, machen sie nicht alt. Ist diese Entelechie geringerer Art, so wird sie während ihrer körperlichen Verdüsterung wenig Herrschaft ausüben. Ist aber die Entelechie mächtiger Art, wie es bei allen genialen Naturen der Fall ist, so wird sie bei ihrer belebenden Durchdringung des Körpers nicht allein auf dessen Organisation kräftig und veredelnd einwirken, sondern sie wird auch bei ihrer geistigen Übermacht ihr Vorrecht einer ewigen Jugend fortwährend geltend zu machen suchen. Sich gegen das Unendliche zu behaupten, ja sich auch nur zu denken, in der ewig lebendigen Ordnung vermag der Mensch nur auf Grund seiner Thatkraft, wenn sie in ihm selbst um einen reinen Mittelpunkt kreist und sich zu erkennen giebt in den wohlwollenden und wohlthätigen Wirkungen, die von ihr ausgehen [3]). Daher der Rat des Dichters:

„Laß fahren hin das allzu Flüchtige!
Ihr sucht bei ihm vergebens Rat.
In dem Vergang'nen lebt das Tüchtige,
Verewigt sich in schöner That.
Und so gewinnt sich das Lebendige
Durch Folg' aus Folge neue Kraft;
Denn die Gesinnung, die beständige,
Sie macht allein den Menschen dauerhaft.
So löst sich jene große Frage
Nach uns'rem zweiten Vaterland.
Denn das Beständige der ird'schen Tage
Verbürgt uns ewigen Bestand“ [4]).

Man wird freilich bei allen diesen Deutungen und Begründungen die Berufung auf die Verheißungen des Heilandes ver-

1) Gespräche V, 142. An Zelter den 19. März 1827.
2) Gespräche VII, 149.
3) Gespräche VI, 280.
4) H. 2, 427.

missen. Die eigentlichen, religiösen Bedingungen und Grundlagen unseres Unsterblichkeitsglaubens sind ein einzigesmal kurz gestreift und allegorisch-symbolisch in den Schlußscenen des „Faust“ behandelt. Als ein rührender Ausdruck persönlicher Empfindung begegnet uns etwas Derartiges in den Widmungsversen eines Exemplares der „Iphigenie“ an einen alten Freund:

„Zieh'n wir nun die achtzig Jahr'
Durch des Lebens Mühen,
Müssen auch im Silberhaar
Uns're Pflüge ziehen.
Führt doch durch des Lebens Thor
Traun! doch manche Gleise,
Zieh'n wir einst im Engelchor,
Geht's nach einer Weise“ [1]).

Doch ehe wir die vom Irdischen befreite Seele zu diesen höhern Regionen im Geiste begleiten, erübrigt noch ein Blick auf die poetischen Schöpfungen seines Alters und eine Würdigung ihres ethisch-religiösen Gehaltes. Ihre Reihe eröffnet der „West-östliche Divan“, hervorgegangen aus der Flucht in den reinen Osten, zur Zeit, da um ihn her „Nord und West und Süd zersplitterten, Throne barsten und Reiche zitterten, dort Patriarchenluft zu kosten“. Auf seine hohe Bedeutung für die religiöse Entwickelung Goethes ist schon gelegentlich der Betrachtung der ältesten Partieen des „Divan“ hingewiesen worden. Man nimmt das Werk gern zum Zeugen, daß Goethe auch in seiner letzten Lebensperiode „beständig geneigt sei, alles Bestehende und Individuelle aufgehen zu lassen in dem Ozean eines unermeßlichen Gottesdaseins“ [2]). Es läßt sich auch nicht bestreiten, daß der Dichter sich mit Sympathie aller poetischen Elemente des Islam wie des persischen Naturkultus bedient. Wie Deutsches und Orientalisches erscheint christliche und unchristliche Religiosität nebeneinander und schimmert durcheinander durch. Das Persönliche

1) H. 3, S. 352.
2) v. Oosterzee a. a. O. S. 34.

daran ist, daß eben auch Goethe die Sprache der Gottheit von beiden Seiten her, aus der Offenbarung in Christo, wie aus derjenigen im Naturleben vernimmt, daß sein Forscherauge den Trieb und Drang nach Vollkommenheit, dem das Christentum im Geistig-sittlichen Ziel und Richtung giebt, auch im Werden und Geschehen der Natur erblickt. Mit herzgewinnendem Zauber hat er in der „Novelle“ seine seelenvolle Naturauffassung und sein religiöses Gefühl an den Tag gelegt und die Macht des Religiösen und Sittlichen in der Natur geschildert. Aus dem „realistischen Blätterwerk“, der lebensvollen Schilderung des Schloß- und des Marktlebens, dem ein Löwe entspringt, sproßt die „Blume“, die Idee des Ganzen hervor in der Zähmung des freigewordenen Riesen der Wüste und dessen Einführung gleichsam in eine humane Sittlichkeit durch Lied und Gebet des Kindes. Die Idee, daß das Unbändige, Unüberwindliche besser durch Liebe und Frömmigkeit als durch Gewalt bezwungen wird, schwebt als Duft über der kleinen, zarten, oft unverstandenen Dichtung. Sie muß, um einen Lieblingsausdruck Goethes zu gebrauchen, mit dem „innersten Sinn“ gelesen werden, weil sie aus diesem hervorgegangen ist, sonst bleibt der Duft unmerkbar [1]).

In dem Jahre 1829 waren „die Wanderjahre“ in der uns vorliegenden Gestalt vollendet. Gelzer hat sie mit Recht Goethes politisches, philosophisches und pädagogisches Vermächtnis genannt, Washington Irving aber in ihr mehr wahre Religion gefunden als in der ganzen theologischen Tageslitteratur zusammengenommen. Sie lehren auf jeder Seite und schon mit ihrem Doppeltitel „Wilhelm Meisters Wanderjahre oder die Entsagenden“ Unterordnung unter eine höhere Idee, gewissenhafte Benutzung der Güter des Lebens. Der Ernst des Lebens und die ernstesten, gewichtigsten Seiten desselben sind der Inhalt, die Vereinigung des Idealen und Realen innerhalb irdischer zweckvoller Thätigkeit und die Organisation von Gesellschaftsformen, welche dies Ziel fördern,

1) Gespräche VI, 21 ff.

der Grundgedanke und das Ziel des Romans. Und alle seine hohen Ideen, die sozialen, die pädagogischen und künstlerischen weisen auf ein Höchstes hin, zu dem sie führen, dem sie Form, Ausdruck, Wirklichkeit geben sollen, auf die Religion und auf die in ihr gegründete Sittlichkeit. „Die eigentliche Religion", lesen wir auch hier [1]), „bleibt ein inneres, individuelles, denn sie hat ganz allein mit dem Gewissen zu thun; dieses soll erregt, soll beschwichtigt werden; erregt, wenn es stumpf, unthätig und unwirksam dahin brütet, beschwichtigt, wenn es durch reuige Unruhe das Leben zu verbittern droht." Damit ist nun nicht etwa eine vorübergehende Beschwichtigung gemeint; so äußerlich und flach konnte ein Goethe die Aufgabe der Religion nicht fassen; aber warnen will er auch hier vor dem Stillstehen auf der Stufe selbstquälerischer Reue, statt in frischer Thätigkeit, im Glauben, im Gebet um große Gedanken und ein reines Herz den Frieden zu suchen, den die ewige Liebe dem redlich Suchenden nicht versagt.

Unter den merkwürdigen Frauen- und Männercharakteren steht in Rücksicht des Religiösen Makarie im Vordergrunde. In ihrer Gestalt hat Goethe alles Tiefe, was sich im deutschen Mysticismus, im Magnetismus und Somnambulismus finden ließ, verwertet. Sie erscheint als eine Natur, deren geistige Thätigkeit ungebrochen, ja gefördert durch körperliche Leiden, mit einem übermenschlichen Schauen begabt ist, gleichsam zwischen Himmel und Erde geteilt, im ganzen Sonnensystem lebt, als eine im umfassendsten Sinne ins Wirksame übersetzte schöne Seele.

In der pädagogischen Provinz hat die Erziehung durch Religion und zur Religiosität eine höchst bedeutsame Stelle. Denn „die Natur allein kann den Menschen nicht zum Menschen machen". Die Provinz ist voll Leben und doch voll Feiertagsstimmung, die Arbeit wird zum Fest und unter dem Eindruck dieses feierlichen Zuges jedes Handwerk zur Kunst, jede einzelne Erscheinung Ausdruck des ideellen Höhern und das Ganze ein

1) H. 18, S. 98.

würdiger Tempel des Geistes. Der religiöse Unterricht setzt sich zum Ziel, das Gefühl der Ehrfurcht zu erwecken und dies an die Stelle der Furcht zu setzen, die dem Menschen einem bekannten oder unbekannten höchsten Wesen gegenüber von Natur eigentümlich ist. Es ist ein höherer Sinn, der ihm anerzogen werden muß und der sich nur bei besonders Begünstigten aus sich selbst entwickelt, die man auch deswegen von jeher für Heilige, für Götter gehalten. Hier liegt die Würde, hier das Geschäft aller echten Religionen" [1]). Einer dreifachen Art des Gefühls der Ehrfurcht entsprechen drei verschiedene Stufen der Religion. Es giebt eine Ehrfurcht vor dem, was über uns ist, eine solche vor dem, was uns gleich ist und eine dritte vor dem, was unter uns ist. Auf der ersten Art beruht die ethnische Religion; es ist die Religion der Völker und die erste glückliche Ablösung von einer niedern Furcht; auf der zweiten Art beruht die philosophische Religion, so genannt, weil sie mit einer kosmischen Betrachtungsweise sich verbindet, wie sie dem Philosophen eignet, auf der dritten die christliche Religion. Diese ist ein letztes, wozu die Menschheit gelangen konnte und mußte. „Was gehörte dazu", läßt Goethe den Religionslehrer sagen, „die Erde nicht allein unter sich liegen zu lassen und sich auf einen höhern Geburtsort zu berufen, sondern auch Niedrigkeit und Armut, Spott und Verachtung, Schmach und Elend, Leiden und Tod als göttlich anzuerkennen, ja Sünde selbst und Verbrechen nicht als Hindernisse, sondern als Förderniße (sic!) [2]) des Heiligen zu verehren und lieb zu gewinnen. Hiervon finden sich freilich Spuren durch alle Zeiten; aber Spur ist nicht Ziel, und da dieses einmal erreicht ist, so kann die Menschheit nicht wieder zurück, und man darf sagen, daß die christliche Religion, da sie einmal erschienen ist, nicht wieder verschwinden kann, da sie sich einmal

---

1) H. 18, S. 166.

2) Wohl die Sünde, das Verbrechen der Kreuzigung Jesu — notwendig geworden und von Gott gewollt als Krönung des Erlösungswerkes?

göttlich verkörpert hat, nicht wieder aufgelöst werden mag." Wie aber die dreifache Ehrfurcht, erst wenn sie zusammenfließt und ein Ganzes bildet, ihre höchste Kraft und Wirkung erreicht, daraus die oberste Ehrfurcht hervorgeht, die Ehrfurcht vor sich selbst, daß der Mensch zum Höchsten gelangt, was er zu erreichen fähig ist, daß er sich selbst für das Beste halten darf, was Gott und die Natur hervorgebracht haben, ja daß er auf dieser Höhe verweilen kann, ohne durch Dünkel und Selbstheit wieder ins Gemeine gezogen zu werden, so bringt erst das Bekenntnis zu allen drei Religionen die wahre Religiosität hervor. Verbindet die Ehrfurcht vor sich selbst nun immer die drei andern, so ist es durchaus ausgeschlossen, daß der Mensch dabei das eigene beschränkte Ich im Auge habe. Er wird vielmehr, sittlich geläutert, zu der Idee der Menschheit, die Irdisches und Ewiges in sich vereinigt und versöhnt, zu der hohen Bestimmung emporschauen, zu der er berufen ist, in sich das Göttliche darzustellen. In dem Credo, in den drei Glaubensartikeln wird dieses Bekenntnis unbewußt ausgesprochen. „Der erste Artikel ist ethnisch und gehört allen Völkern, der zweite christlich für die in Leiden Kämpfenden und in Leiden Verherrlichten; der dritte zuletzt lehrt eine begeisterte Gemeinschaft der Heiligen, der im höchsten Grade Guten und Weisen." Daran schließt Goethe wieder eine Anerkennung der Dreieinigkeit als kultisches Symbol, indem er sagt: „Sollten daher die drei göttlichen Personen, unter deren Gleichnis und Namen solche Überzeugungen und Verheißungen ausgesprochen sind, nicht billigermaßen für die höchste Einheit gelten?" Darin also sieht er den unschätzbaren Wert und das unvergängliche Verdienst des Christentums, daß es das Göttliche im Menschen auch in der tiefsten Erniedrigung und Knechtsgestalt des Erdenloses noch achten gelehrt und dadurch erst dem Menschen das volle Bewußtsein seines unzerstörbaren Geistesadels, seiner innern Freiheit von der Welt und seiner unverlierbaren Würde als Ebenbild Gottes aufgeschlossen hat [1]). Es hieße das Buch ausschreiben, wollte man

1) Pfleiderer, Religionsphilosophie I, 246.

alle Stellen, die sich auf Religion und Christentum beziehen, hier anführen. Am schönsten charakterisiert er letzteres mit den Worten [1]): „daß der Mensch ins Unvermeidliche sich füge, darauf bringen alle Religionen; jede sucht auf ihre Weise mit dieser Aufgabe fertig zu werden. Die christliche hilft durch Glaube, Liebe, Hoffnung gar anmutig nach; daraus entsteht dann die Geduld, ein süßes Gefühl, welch eine schätzbare Gabe das Dasein bleibe, auch wenn ihm anstatt des gewünschten Genusses das widerwärtigste Leiden aufgebürdet wird." Viel Interessantes, Anregendes, auch Beherzigenswertes für den Erzieher enthält die Skizzierung des Religionsunterrichtes in der pädagogischen Provinz. Indem die drei grundlegenden Ehrfurchten geweckt werden, werden die Zöglinge durch die gekennzeichneten Entwickelungsstufen der Religion hindurchgeführt [2]) und gelangen so allmählich zu einer immer reinern und tiefern religiösen Bildung. Die Heiligtümer der Provinz, in einem abgesonderten Bezirk gelegen, enthalten bildliche Vorstellungen bedeutender Handlungen und Begebenheiten der Weltgeschichte in synphronistischer Zusammenstellung, wobei die biblische Geschichte die Hauptfelder, die Profangeschichte die Friese und Rahmen ausfüllt [3]). Sie sind so künstlerisch ausgeführt, daß sich unwillkürlich der Begriff des Lebendigen damit verknüpft, indem der Aufseher sagt, sie seien durch nichts gestört. „Hier läßt man die Zöglinge nur zu gewissen Zeiten des Jahres den Stufen ihrer Bildung gemäß eintreten, um sie historisch und sinnlich zu belehren, da sie dann genugsamen Eindruck mit wegnehmen, um in Ausübung ihrer Pflichten eine Zeit lang daran zu zehren." In das Innerste, in das Hei-

1) H. 18, S. 369.

2) Eine Anwendung des Satzes, das Individuum müsse die Epochen der Weltkultur an sich durchmachen. Ein Gedanke, der bekanntlich von der Herbartschen Pädagogik aufgegriffen worden und zur Aufstellung der „kulturhistorischen Stufen" geführt hat.

3) Eine poetische Anticipation des Prinzips der Konzentration des Unterrichts um die Gesinnungsfächer.

ligtum des Schmerzes gelangen gar nur diejenigen, die von den Vorstehern entlassen werden. Der Grund hierfür ist auch hier im allgemeinen die für Goethe so charakteristische Scheu vor der Profanation des Heiligen, die Befürchtung, „daß eine täglich und stündlich durchgeführte Frömmigkeit zuletzt nur Zeitvertreib werde und wie eine Art von Polizei auf den äußern Anstand, aber nicht mehr auf den tiefern Sinn wirke".

Übrigens ist das auf jeder Seite zu ernsthaftestem Sinnen einladende Buch [1]) voll der tiefsinnigsten, oft rätselhaften und in Form und Bild wunderlich ausgestalteten Aussprüche über Religion und Kultus. Von diesen sei hier nur ein einziger herausgehoben, der auf jenes Thema zurückweist, das einst der Straßburger Student zu seiner Dissertation sich wählte: Kultus und Leben sollen eng miteinander verbunden sein. Der Kultus ist ein gemeinsamer, öffentlicher, an dem bei übrigens vollkommener Religionsfreiheit alle Ansiedler eines Bezirkes teilzunehmen haben. Die mäßig großen Gebäude, die hierfür bestimmt sind, dienen wie der ernsten Belehrung und frommen Ermunterung auch dem heitern Ergötzen. Hier werden die hochzeitlichen Tänze aufgeführt und die Feiertage mit Musik geschlossen. Auf ernstem Lebensgrunde zeigt sich das Heilige so schön: „Ernst und Heiligkeit mäßigen die Lust, und nur durch Mäßigung erhalten wir uns. Ist die Gemeinde andern Sinnes und wohlhabend, so steht es ihr frei, verschiedene Baulichkeiten den verschiedenen Zwecken zu widmen. Die Morgenstunden des Sonntags werden in großer Stille gefeiert. Es ist der Tag, der den Menschen veranlassen soll, seine Beschränkung zu überdenken. Alles, was ihn drückt, in religiöser, sittlicher, geselliger und ökonomischer Beziehung soll an diesem Tage zur Sprache kommen, damit die frische Thätigkeit und Arbeit der Woche durch solche unaufgelöste innere Hemmungen nicht beeinträchtigt werde."

---

1) Vgl. Alex. Jung, Goethes Wanderjahre und die wichtigsten Fragen des 19. Jahrhunderts. Mainz, Kunze, 1854.

Man wird einwenden dürfen, daß diese und ähnliche Gedanken des Buches etwas Blasses und Greisenhaftes an sich tragen, wie denn auch den Frauengestalten der „Wanderjahre“ der kräftige Pulsschlag fehlt, den wir sonst an den Kindern seiner Muse gewöhnt sind, aber tief und sinnig sind sie alle; das Buch ist eine Sammlung von Sentenzen, die dem Pädagogen wie dem Theologen manche fruchtbare Anregung geben. Das Ziel aller religiösen Andacht und Erhebung ist für alle Glieder des geheimnisvollen Bundes die Kräftigung des Gemütes zu lebendigem Wirken, wohin immer ein höherer Wille die Wandernden, die Entsagenden lenke. „Bleiben, gehen, gehen, bleiben“, so singen sie, „sei fortan dem Tücht'gen gleich; wo wir Nützliches betreiben, ist der werteste Bereich.“ Dem Bunde genügt die Hausfrömmigkeit, auf der immerhin die Sicherheit, Festigkeit, Würde des Einzelnen ruht, nicht mehr. „Wir müssen“, schreibt der Abbé, „den Begriff einer Weltfrömmigkeit fassen, unsere redlichen, menschlichen Gesinnungen in einen praktischen Bezug ins Weite setzen“ [1]).

Und diese Weltfrömmigkeit, mit andern Worten dies Christentum der Gesinnung und der That, auf das der Weise von Weimar mit dem Paulinischen „nicht daß ich's schon ergriffen hätte, aber ich jage ihm nach, daß ich's ergreifen möchte“, hingeblickt haben mag, predigt auch das Werk, daran er zuletzt die vollendende Hand gelegt, der zweite Teil des „Faust“. Noch einmal in seinen letzten Lebensjahren trat diese Schöpfung an ihn heran, die ihren Ursprung in der Sturm- und Drangperiode seines sehnenden Suchens gefunden und durch das ganze Leben hin in immer weitere Ideenkreise ausgreifend, ihn begleitet hatte. Er ließ sich bewegen, die Dichtung zu vollenden und schenkte uns so vor seinem Scheiden darin ein herrliches Ganze, dem wir — mag der Dramaturg und Ästhetiker noch so viel daran auszusetzen finden — nichts an die Seite zu stellen haben, das von seinem Ideenreichtum nicht verdunkelt würde. Dem Dichter selbst

1) H. 18, S. 245. 377.

aber schien es, daß er nun ruhig scheiden könne, wenn auch die Lösung des einen Problems immer wieder ein anderes knüpft.

Faust sollte gerettet werden, das war von jeher im Plane gelegen. Gott-Vater nimmt die von Mephistopheles angebotene Wette an und konnte diese doch nicht verlieren: „Zieh diesen Geist von seinem Urquell ab und führ ihn, kannst du ihn erfassen, auf deinem Wege mit herab und steh beschämt, wenn du bekennen mußt: ein guter Mensch in seinem dunklen Drange ist sich des rechten Weges wohl bewußt." Der sehnende Nachruf der „geretteten" Geliebten am Ende des ersten Teils weckt nicht minder diese Hoffnung, im Leser wie im Hörer. — Erwachend, aus seiner Zerrüttung durch die Hilfe überirdischer Wesen herausgehoben, erkennt Faust, geblendet durch den Strahl der Morgensonne und das Auge nun am farbigen Regenbogen weidend, den sie über den Wassersturz baut, daß wir „am irdischen Abglanz das Leben haben", daß sich unser Streben innerhalb der menschlichen Sphäre zu halten und hier so weit um sich zu greifen habe, als es unsern Kräften vergönnt ist. Aus der kleinen Welt tritt er in die große ein, in ein weites Feld des Wirkens, dem ungestümen Thätigkeitstriebe Befriedigung zu schaffen. Der erste Versuch im Hofdienst, den Mephistopheles ihm verschafft, mißlingt. Die Aufgaben sind hier zu niedrig und zu klein für ihn. Aber das zum Vergnügen des Hofes durch sein Hinabsteigen zu den Müttern (den Urideen, die allem Wirklichen zugrunde liegen) herbeigezauberte Scheinbild der Helena erweckt in ihm die Begier nach ihrem wirklichen Besitz. Mephistopheles hört das mit Mißvergnügen. Denn er ahnt in der Vermählung Fausts mit ihr, symbolisch genommen des deutschen Geistes mit dem antiken Schönheitsideal eine sittliche Läuterung [1]). Durch sie kommt auch wirklich harmonisches Maß in sein Streben; durch die heroische Welt, in die er sich versetzt sieht, wird sein Thatendrang zum erstenmal zu freudiger und wesentlicher Verwirklichung gebracht. Als Herr-

1) Harnack a. a. O. S. 240 ff.

scher gebietet er wirksam den kriegerischen Massen, und er thut dies, nicht nach phantastischen Zielen jagend, nicht in sinnlosem Ungestüm, sondern in ruhiger Sicherheit, um das errungene Glück und die festgegründete Burg desselben gegen den grausamen und rachsüchtig drohenden Feind zu schirmen. Aber der Zweck des Handelns ist doch noch ein egoistischer: der selige Genuß eines göttergleichen Daseins im Besitz der geliebten Helena. Die Stufe des ästhetischen Genusses ist noch nicht die höchste, denn der Genuß überhaupt und wäre er der geistigste, künstlerischeste, kann doch das Leben nicht befriedigend ausfüllen. Der Tod des Sohnes Euphorion und das Verschwinden der Helena soll ihn höher heben. Der Bund mit ihr hat seine Früchte getragen. Geblieben ist ihm der Widerwille gegen das Rohe und Niedrige, die Richtung auf die That in maßvollem Streben. Neu tritt nun die Erkenntnis hervor, daß das Schaffen nur, das nicht in die Schranken des eigenen Selbst gebannt ist, sondern das für Andere wirkt und dessen Segen sich forterbt, lohnend und dauernd ist und Befriedigung gewähren kann. Doch auch nun irrt er noch, da er als ein mächtiger Souverän auf selbstgeschaffenem Boden menschlicher Thätigkeit neue Gebiete erobert und öffnet, aber dabei Anderer Glück durch gewaltsames Eingreifen zerstört. Immer noch ist er der alte Titane, der des Überirdischen entraten zu können meint. Da schwebt aus dem Rauch des durch seine Schuld eingeäscherten Hauses des alten glücklichen Ehepaares die Sorge an ihn heran. Unter ihrem Anhauch erblindet er. Wie die Augen nicht mehr die Schritte, so kann sein Wille seine That nicht mehr leiten. Er muß erfahren, daß wir selbst die Dauer und Stetigkeit unseres Thuns hemmen durch die Fehler, welche, einmal begangen, uns den Blick umnebeln und verwirren. Sein großes Werk endet äußerlich jammervoll: einen gewaltigen Kanalbau glaubt er zu leiten und leitet nur das Schaufeln seines eigenen Grabes. Was ihm bleibt, ist nur der innere Gewinn, der großartige Idealismus einer Natur, die sich mühsam durchgerungen und aus tausendfach verschlungenen Pfaden den rechten Weg doch

schließlich finden muß. Äußerlich von der Sorge geblendet, aber noch voll Thatkraft des innern Lichtes bewußt, ruft er im hohen Vorgefühl der Vollendung seines Werkes, das hier neue Räume der Thätigkeit eröffnen soll, aus: Ja! diesem Sinne bin ich ganz ergeben, das ist der Weisheit letzter Schluß: nur der verdient sich Freiheit wie das Leben, der täglich sie erobern muß. Und so verbringt, umrungen von Gefahren hier Kindheit, Mann und Greis sein tüchtig Jahr. Solch ein Gewimmel möcht' ich sehn, auf freiem Grund mit freiem Volke steh'n. Zum Augenblicke dürft' ich sagen: verweile doch! du bist so schön! Es kann die Spur von meinen Erdentagen nicht in Äonen untergehn!" Die Worte des Vertrags sind gesprochen. Mephistopheles glaubt triumphieren zu können. Aber nicht durch den Genuß betrogen, nicht von Gegenwärtigem befriedigt, stirbt Faust, sondern im Hinblick auf eine strebensvolle Zukunft, längst durch eine tiefe Kluft von seinem Genossen getrennt. — „Im Weiterschreiten find' er Qual und Glück, er, unbefriedigt jeden Augenblick", so hat Faust kurz vorher das Los des Menschen in Verfolgung seiner Aufgabe gezeichnet und vom Tüchtigen gefordert, nicht hinüber zu blinzeln nach einem andern Leben, sondern auf dem Boden dieser Welt festzustehen und sich umzusehn. Aber damit ist doch das letzte Wort der Dichtung nicht gesprochen. Weder in der Prosa der Arbeit, noch in der nüchternen Mahnung „dem Tüchtigen bleibt diese Welt nicht stumm", konnte das über alle altkluge Aufklärung erhabene Werk ausklingen. Es weist doch zuletzt über das Diesseits hinaus. In der letzten Scene führt des Dichters Phantasie uns dahin, wohin Begriff und Verstand umsonst einen Weg suchen, zu den Höhen des Himmels. Dahin schweben die Engel mit Fausts Unsterblichem, das sie dem Mephistopheles entrissen haben, empor:

„Gerettet ist das edle Glied
Der Geisterwelt vom Bösen:
Wer immer strebend sich bemüht,
Den können wir erlösen;

Und hat an ihm die Liebe gar
Von oben Teil genommen,
Begegnet ihm die sel'ge Schar
Mit herzlichem Willkommen."

Jene theoretische Erkenntnis, die ihn einst veranlaßte, die Eingangsworte des Johannesevangeliums mit den Worten: „Im Anfang war die That" zu übersetzen, hat Faust nun zu praktischer Ausübung erhoben. Das hat ihn innerlich geläutert und befreit. Nicht äußerlichem, ziellosem, schwankendem Streben jedoch kommt die Liebe von oben entgegen, sondern nur einem solchen, das in der Liebe wurzelt. Nur dem Glauben, der Gesinnung, die in der That sich bewährt, begegnet die Gnade.

Faust hat — und darin bezeichnet er den Menschen schlechtweg — in seinem Erdenwallen falsche Richtungen eingeschlagen, gesündigt und geirrt und ist bis zur letzten Stunde dazu versucht gewesen. Es irrt der Mensch, so lang er strebt. Aber Gott will Irren und Sündigen vergeben, sobald der Mensch nur seiner Leitung auf die rechte Bahn nicht mehr widerstrebt. Daß dies die Bedeutung der abschließenden Scene des „Faust" sei, hat Goethe ausdrücklich gegen Eckermann geäußert. „In diesen Versen", sagt er [1]), „ist der Schlüssel zu Fausts Rettung enthalten: in Faust selber eine immer höhere und reinere Thätigkeit bis ans Ende und von oben ihm zuhilfe kommende ewige Liebe. Es steht dies mit unserer religiösen Vorstellung durchaus in Harmonie, nach welcher wir nicht bloß durch eigene Kraft selig werden, sondern durch die hinzukommende Gnade Gottes."

Carrière sagt von dem sterbenden Faust: „In seiner Todesstunde ist er ein selbstbewußtes Glied des Gottesreiches geworden, hat er sein Wollen und Wirken der sittlichen Weltordnung angeschlossen." Und Treitschke [2]) sieht hierin als in dem letzten Aus-

1) Gespräche VIII, 95. Harnack a. a. O. S. 28.
2) A. a. O. IV, 415.

gang unserer klassischen Dichtung die beiden großen Wahrheiten der Reformation wieder aufgenommen. In freier, milder Form wiederholt Goethe den kühnen und doch so zermalmend schweren Ausspruch Martin Luthers: „Gute Werke können nimmermehr einen guten Mann machen, sondern ein guter Mann macht gute Werke“ und bekennt sich zugleich zum Glauben an die erlösende Macht der göttlichen Barmherzigkeit. An diese wenden sich die Gebete der Sünderinnen, die, wie Gretchen, Vergehungen der Liebe zu büßen haben mit Berufungen auf den gottverklärten Sohn, den Gesalbten von Bethanien, auf den Prediger vom Jakobsbrunnen, der den Durst der Seele mit dem Wasser stillt, das in das ewige Leben quillt, auf den am hochgeweihten Orte Begrabenen. Die Aufnahme Fausts in den Himmel wird in den letzten Scenen anschaulich durch Maria, die Himmelskönigin, Mutter und Jungfrau und durch Gretchens Fürbitte vermittelt: „Komm, hebe dich zu höhern Sphären, wenn er dich ahnet, folgt er nach.“ So wird ihre Bitte erhört. Und damit ist nicht bloß Fausts Rettung, sondern, das poetische Interesse ganz zu befriedigen, auch dessen höhere, reinere, ideale Wiedervereinigung mit Gretchen angedeutet. Der Chorus mystikus schließt das ganze Stück mit den Worten:

„Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis.
Das Unzulängliche, hier wird's Ereignis;
Das Unbeschreibliche, hier ist's gethan;
Das ewig Weibliche zieht uns hinan.“

Und damit sind alle Phänomene der sinnlichen und sittlichen Welt unter den religiösen Gesichtspunkt gestellt [1]). Was uns hienieden im Natur- und Menschenleben umgiebt, ist nur Stückwerk, ist eitel und nichtig, ist nur die äußere Entfaltung und Gestaltung des Unsichtbaren, Ewigen; aber dieses fordert seine Vollendung und wird sie finden in höhern Sphären. Und so deutet das Vergängliche doch auch zugleich auf das große Geheimnis der ewigen Liebe, das wir hienieden nur ahnen, danach die irdische Kreatur emporseufzt, das

1) Vgl. Spr. 430. H. 19, S. 93.

wir nicht fähig sind auszudenken, auszusprechen, darzustellen. So viel der Himmel höher ist als die Erde, so viel höher sind Gottes Gedanken als unsere Gedanken und seine Wege als unsere Wege. Auf diese Gotteswege aber führt uns nicht gewaltsames Wollen, sondern die kindliche Hingebung an die uns emporziehende höhere Macht. Und diese hat der Dichter als das Ewig-Weibliche bezeichnet. Es war ihm von jeher eigen „das Ideelle unter der Form des Weibes zu konzipieren." Darum hat er auch nirgends ein so vollendetes Ideal der Männlichkeit geschaffen, wie in Iphigenie und Natalie solche der Weiblichkeit. In der weiblichen Natur ehrte er die reine Idee der Menschheit, die ungestörte ursprüngliche Harmonie und Einheit des Gemüts gegenüber der im Kampfe des Lebens und der widersprechenden Interessen schwer vermeidbaren Zersplitterung und Einseitigkeit des Mannes. Das Ewig-Weibliche war ihm daher der Ausdruck höchster Liebe und Schönheit, das Bild des Aufgeschlossenseins für das Göttliche, die empfangende Hingebung an die Liebe von oben, an die Gnade, durch die der Mensch allein zum Himmelserben wird.

Was man an dem grandiosen Schlußbild des Faust nicht verstand, hat man als katholisierende Marienverehrung, als verschleierte Sinnlichkeit verdächtigt [1]). Die Verwertung des Heiligenkultus ergab sich hier von selbst. Dichtungen verlangen anschauliche Gestalten als Träger der allegorischen und symbolischen Gedanken. Mit aprioristischen Begriffen, mit Definitionen und Abstraktionen oder den bezüglichen Paragraphen einer christlich-protestantischen Dogmatik wäre uns nicht geholfen. Und der christliche Dichter mußte diese Gestalten der christlichen Mythologie, diese scharf umrissenen kirchlichen, von der Kunst schon so oft behandelten, in der Malerei des Mittelalters und der Frührenaissance schon verwendeten und aus ihr wenigstens einem gewissen Teile der Leser bekannten Typen verwenden. Er fühlte

1) v. Oosterzee S. 63.

wohl, daß es schwer war, „bei so übersinnlichen, kaum zu ahnenden Dingen“ sich nicht im Vagen zu verlieren, wenn er „seinen poetischen Intentionen nicht durch diese eine wohlthätig beschränkende Form und Festigkeit gegeben hätte“ [2]). „Der echte Protestant“, sagt Hagenbach [3]), „weiß auch die Formen des katholischen Kultus in ihrem geschichtlichen Zusammenhang und an ihrem Orte zu würdigen, und nur ein engherziger Puritanismus könnte dem Dichter zumuten wollen, sich in seinen Schöpfungen auf die Darstellung des Konfessionellen einzuschränken.“

So ist denn im ganzen und großen auch das letzte große Werk Goethes eine Verherrlichung der Ehre des Ewigen, wie Beyschlag [1]) treffend sagt, ein Ausdruck der praktischen Religion seines Alters: „hienieden arbeiten ohne Rast und Ruh' und unermüdlich streben, so lange es Tag ist und im Dunkel des Jenseits auf eine ewige Liebe hoffen, die den glimmenden Docht nicht erlöschen, die die Seele, welche in der Unendlichkeit des Thätigkeitstriebes die Bürgschaft der Unsterblichkeit habe, von den irdischen Schlacken reinigen und zu neuem höherem Laufe durch neue, höhere Sphären beflügeln werde“. Und liegt auch immerhin der Schwerpunkt der Dichtung nicht in der Schilderung des erlösten, sondern des ringenden Menschengeistes, so war doch schon der Gedanke eines derartigen Riesenkampfes in einer Seele und um eine Seele schlechterdings nur auf christlichem Boden möglich. Und ein derartiges Austönen der tiefsten Lyrik in der Verschmelzung mit dem erhabensten Ideengehalt ist nur dem deutschen Geiste erreichbar und zwar darum, weil dieser allein das Wesen des Christentums tief genug erfaßt hat.

Über den religiösen Gehalt der übrigen Werke des Weisen von Weimar bleibt uns wenig mehr zu sagen übrig. Lassen wir in Dichtung und Wahrheit einen Teil seines Lebens in seiner

1) Gespräche VIII, 95.
2) Kirchengeschichte VII, 95.
3) Goethes „Faust“ in seinem Verhältnis zum Christentum 1878.

eigenen Darstellung an uns vorüberfliegen, so haben wir auch in den Blättern dieser Lebensbekenntnisse Zeugnisse genug vor Augen, wie religiöser Glaube und religiöses Gefühl als Hauptstützen unserer innern Kultur beständig, und besonders eingehend und liebevoll gewürdigt werden. Indem der Weise sich in die Zeit, da er noch im Werden war, zurückversetzt, begleitet ihn die mildeste Beurteilung aller der Richtungen, zu denen er im Laufe seines Lebens Stellung genommen, und so ist auch des Verhältnisses zu Lavater hier mit viel Pietät, ja mit einer Wärme gedacht, die wir im Briefwechsel oft schmerzlich vermißten.

Die ganze Fülle seiner Lebensweisheit, seines Ideenreichtums, die Tiefe und Innerlichkeit seines Gemütslebens, die gesamte geistige und sittliche Kultur seines Alters tritt uns, kurz gefaßt, in den in des Dichters späteren Lebensjahren zusammengestellten Sprüchen in Reimen und Prosa entgegen. Und wenn nicht jeder einzelne derselben eigenes geistiges Gut und manche auch nur Früchte vorübergehender Stimmungen und Verstimmungen sind und nicht als unwidersprechliche Wahrheiten, nicht als des Dichters eigene dauernde Überzeugungen angesehen werden können, stellen sie dennoch einen geistigen Schatz dar, der auf dem Boden des Protestantismus und von einer Persönlichkeit erworben wurde, die an allen Bewegungen und Fortschritten ihrer Zeit Anteil nahm und sie von erhöhtem Standpunkte betrachtete. Ein nicht geringer Teil derselben ist zu geflügelten Worten geworden, und auch als Ganzes finden sie, selbst in unserer hastigen, zu verweilender Lektüre so wenig aufgelegten Zeit, ihre Leser, die noch Weihe- und Mußestunden genug finden, darin zu eigener innerer Förderung zu blättern, wie mir denn auch ein unvergeßlicher Lehrer, der verewigte Professor der Theologie, D. Gustav Baur bekannte, sie auf seinen Reisen gern zu sich zu stecken und daran sich zu erquicken.

Und nun noch einen letzten Blick zu der von der niedergehenden Sonne vergoldeten Höhe, ehe die Stunde kommt, wo das Dunkel des Todes auch zu ihr emporsteigt und sie umhüllt,

bis auch über ihr der neue große Morgen sich aufthun wird. Am Vortag seines letzterlebten Geburtstags besuchte Goethe von Ilmenau aus das auf dem Gickelhahn stehende Jagdhäuschen, an dessen linke Fensterwand er am 7. September 1783 die Worte geschrieben:

„Über allen Gipfeln
Ist Ruh'.
In allen Wipfeln
Spürest du
Kaum einen Hauch,
Es schweigen die Vöglein im Walde
Warte nur, balde
Ruhest du auch."

Rüstig stieg er bis zur Kuppe des Berges hinauf und die steile Treppe hinan in den obern Stock, suchte die Stelle, wo die Verse standen, und indem er sie überlas, flossen Thränen über seine Wangen. Er trocknete sie und sprach dabei in sanftem, wehmütigem Tone: Ja, warte nur, balde ruhest du auch! schwieg dann eine halbe Minute, sah nochmals durchs Fenster in den düstern Fichtenwald — zum letztenmal — und wandte sich darauf an seinen Begleiter: „Nun wollen wir wieder gehn!" Auf dem Wege hin und zurück gedachte er wehmütig des Großherzogs Karl August, der seine Freude an den neu angelegten Alleen und geebneten Wegen gehabt hätte und nutzte auch diese Stunden zu naturwissenschaftlichen Beobachtungen und Reflexionen aus, um zuletzt in Gemeinschaft der Enkel, die von ihren Streifzügen im Gebirge erzählen mußten, sich zu erquicken. Tags darauf wurde in Ilmenau sein Geburtsfest feierlich begangen, wobei des Morgens 5 Uhr ein Musikcorps mit dem Choral „Nun danket alle Gott" den greisen Dichter weckte [1]).

---

1) Gespräche VIII, 105 ff. An Zelter schreibt er am 7. September des Jahres 1831 von dieser „Rekognoszierung" der Inschrift jenes Liedes, die Zelter „auf den Fittigen der Musik so lieblich beruhigend in alle Welt getragen" habe: „Nach so vielen Jahren war dann zu übersehen das Dauernde, das Verschwundene. Das Gelungene trat vor und erheiterte, das Mißlungene war vergessen und verschmerzt."

Zahlreich sind die Zeugnisse wohlthätiger Wirkung seiner Persönlichkeit, der Güte und Liebenswürdigkeit seines Wesens. „O wie hinreißend“, ruft Julie v. Egloffstein in einem Bericht über einen Besuch bei dem alten Herrn aus, „wie unwiderstehlich ist der Mann, wenn er in heiterer Gemütlichkeit sich zwischen seinen Kindern und Freunden bewegt. Bald das Größte und Höchste ins Gespräch verflechtend, bald sich scherzhaft wieder zu dem Kleinsten und Unbedeutendsten herabneigend, jedem einen eigenen Wert, eine neue Bedeutung verleihend“ [1]). „Sein Gesicht“, schreibt 1820 C. E. v. Weltzien [2]) „hat ungeachtet der tiefen Furchen und Runzeln, welche 72 Jahre hineingegraben haben, einen außerordentlichen Ausdruck, den ich aber anders fand, als ich ihn erwartete: nichts von Arroganz, nichts von Menschenverachtung, sondern etwas ganz Unnennbares, wie es Männern eigen zu sein pflegt, die durch viele Erfahrungen und Schicksale und gleichsam im Kampf durch das Leben gegangen sind und nun im Gefühle ihrer wohlerhaltenen Integrität mit beneidenswerter Gemütsruhe der Zukunft entgegensehn. In diesen Ausdruck mischt sich bei Goethe ein unverkennbarer Zug von Herzensgüte und zugleich ein anderer von besiegter ehemaliger Leidenschaftlichkeit.“ „Der schöne Greis“, erzählt Hermann Fürst Pückler 1826 [3]), „nahm sich mit seinem Jupiterantlitz gar stattlich aus. Das Alter hat ihn nur wenig verändert, kaum geschwächt; er ist vielleicht weniger lebhaft als sonst, aber desto gleicher und milder und seine Unterhaltung mehr von erhabener Ruhe als von jenem blitzenden Feuer durchdrungen, das ihn ehemals bei aller Grandezza wohl zuweilen überraschte.“ — Aus demselben Jahre haben wir eine rührende Schilderung aus der Feder des durchaus nicht für Goethe voreingenommenen Grillparzer. „Als es zu Tische ging“, erzählt dieser [4]),

---

1) Gespräche IV, 2 (1819).

2) Gespräche IV, 70 f.

3) Gespräche V, 304.

4) Gespräche V, 313 f., vgl. auch Grillparzer, Sämtliche Werke. Cotta 1887. XV, 145 ff.

„und der Mann, der mir die Verkörperung der deutschen Poesie, der mir in der Entfernung und dem unermeßlichen Abstand beinahe zu einer mythischen Person geworden war, meine Hand ergriff, um mich ins Speisezimmer zu führen, da kam einmal wieder der Knabe zum Vorschein, und ich brach in Thränen aus. Goethe gab sich alle Mühe, um meine Albernheit zu maskieren. Ich saß bei Tische an seiner Seite, und er war so gesprächig, als man ihn, nach spätern Versicherungen der Gäste seit lange nicht gesehen hatte." — Goethe ließ Grillparzern für sich zeichnen, und als letzterer am nächsten Morgen zu diesem Behufe wieder kam, traf er den Altmeister in seinem Hausgärtchen. „Nun wurde mir", schreibt er, „die Ursache seiner steifen Körperhaltung gegenüber von Fremden klar. Das Alter war nicht spurlos an ihm vorübergegangen. Wie er so im Gärtchen hinschritt, bemerkte man wohl ein gedrücktes Vorneigen des Oberleibs mit Kopf und Nacken. Das wollte er nun vor Fremden verbergen und daher jenes erzwungene Emporrichten, das eine unangenehme Wirkung machte. Sein Anblick in dieser natürlichen Stellung mit einem langen Hausrock bekleidet, ein kleines Schirmkäppchen auf den weißen Haaren, hatte etwas unendlich Rührendes. Er sah halb wie ein König aus und halb wie ein Vater."

Von seiner Güte und Freundlichkeit, seiner Wohlthätigkeit und erziehlichen Sorge für seine Untergebenen werden aus der Zeit seines Aufenthaltes in Dornburg eine Reihe kleiner Züge erzählt, auf die wir hier nur hindeuten wollen [1]). Sie widerlegen schlagend die Märchen von dem Hochmut, dem Stolz, der Menschenverachtung Goethes, von Eigenschaften, die übrigens an und für sich nur geistig beschränkten Menschen eigen zu sein pflegen.

In seinem hohen Alter, wird uns erzählt [2]), wurde es ihm ungemein schwer, Entschlüsse zu fassen. Lag aber ein solcher einmal vor, so übertraf ihn nicht leicht jemand an Beharrlichkeit

1) Gespräche VI, 305 f. vgl. auch VIII, 391.

2) Gespräche VIII, 208.

und selbst Kühnheit im Ausführen des einmal Beschlossenen, wobei er die päpstliche Kommissorialformel „non obstantibus quibuscunque“ gern im Munde führte und vorkommendenfalls danach zu verfahren liebte. Waren schnelle Entschließungen nicht zu umgehen, häuften sich gar die Veranlassungen dazu in kurzer Zeit zusammen, so machte ihn das leicht grämlich. Dies war besonders der Fall, als er nach dem Ableben seines einzigen Sohnes die längst entwöhnte Verwaltung seiner weitläufigen Privatangelegenheiten von neuem übernehmen mußte. Lange andauernde Produktivität endigte in seinem Alter meist mit krankhaften Affektionen seiner produktiven Organe. Krankheit hielt er für das größte irdische Übel. Kranke durften auf sein thätiges Mitleiden vorzugsweise rechnen. Vor dem Tode hatte er eigentlich keine Furcht, wohl aber vor einem qualvollen Sterben. Über seine eigenen Gesundheitszustände sprach er sich gegen Andere als den Arzt nicht gern aus. Eine spezielle Nachfrage nach seinem Befinden aus bloßer Teilnahme konnte ihn, wenn er sich in dem Augenblicke nicht ganz wohl fühlte, leicht verdrießlich machen. Oft äußerte er launig, es sei geradezu unverschämt, einen Menschen zu fragen, wie er sich befinde, wenn man weder die Macht noch Lust habe, ihm zu helfen. Noch unerträglicher waren ihm die gewöhnlichen Beileidsbezeugungen, zumal, wenn sie umständlich und jammerhaltig ausfielen. — War er krank, so ließ er sich von dem Arzt den physiologischen Zusammenhang der Symptome und den Heilungsplan auseinandersetzen. Dies war auch bei seinen bedeutenden Einsichten in die Gesetze der Organisation weder besonders schwierig, noch übte es auf die Kur einen hemmenden Einfluß.

Doch jeder Mensch erlebt, er sei auch wer er mag, ein letztes Glück und einen letzten Tag! Am 16. März 1832 erkrankte Goethe infolge einer Erkältung [1]). Am 18. und 19. schien es

1) Gespräche VIII, 154—165.

besser, aber in der Nacht auf den 20. gegen Mitternacht empfand er zuerst an den Händen, die bloß gelegen hatten, und von ihnen aus dann auch am übrigen Körper von Minute zu Minute steigende Kälte. Reißender Schmerz zuerst in den Gliedern, dann in der Brust und Beklemmungen folgten, die immer heftiger wurden. Trotzdem ließ er aus Schonung für seinen Arzt diesen während der Nacht nicht rufen, weil ja „nur Leiden, keine Gefahr vorhanden sei". Der nächste Vormittag verlief unter großen Schmerzen, Angst und Unruhe, die den Kranken fortwährend aus dem Bett in den Lehnstuhl und aus diesem wieder ins Bett trieb. Als gegen Abend eine Linderung eintrat, äußerte er seine Freude über den Erfolg, den an höchster Stelle eine von ihm ausgegangene Verwendung für eine Remuneration gehabt hatte. Das letzte, was er geschrieben, war seine Unterschrift, die einer jungen Künstlerin eine Unterstützung verschaffte. Am 21. nahm er Salvandys Buch „Seize mois ou la revolution" vor, konnte aber nur darin blättern, zu lesen vermochte er nicht. Er ließ sich von seinem Enkel Walther etwas erzählen und äußerte die Hoffnung, wieder hergestellt zu werden. Gegen 11 Uhr nachts bat er seine Schwiegertochter, sich zu Bett zu begeben und auch die Kinder zur Ruhe zu bringen, es sei nicht nötig, daß jemand anders als der Bediente und der Kopist John bei ihm wache. Zugleich verlangte er die aufgezeichneten Namen derjenigen zu sehen, welche sich an diesem Tage nach seinem Befinden erkundigt hatten, verweilte bei dem Durchlesen derselben bei einzelnen lange und erinnerte, man müsse die bewiesene Teilnahme ja nicht vergessen, wenn er wieder gesund wäre. Seinem erschöpften Bedienten befahl er, sich in sein eigenes Bett zu legen, während er die Nacht im Lehnstuhl zubrachte. John solle aufmerksam bleiben, daß er nicht vorwärts falle, wenn er einschlafe. „Halten Sie nur", sagte er während der Nacht, die durch Husten wiederholt gestört wurde, zu diesem, „treulich bei mir aus! Es kann doch nur ein paar Tage dauern." Am 22. machte er morgens ein paar Schritte in sein Arbeitszimmer, wo er seine Schwiegertochter traf und

freundlich scherzend mit ihr redete, doch kehrte er sehr matt wieder auf den Lehnstuhl in seinem Schlafzimmer zurück. Vom Arzt bereits aufgegeben, sprach er gegen Ottilien die Hoffnung auf Wiedergenesung aus. Der April brächte, sagt er, zwar Stürme, aber auch schöne Tage, an denen er sich durch Bewegung in der freien Natur wieder stärken wolle, den Arzt bat er, ihm keine Arzenei mehr zu geben, es gehe ja so gut. Gegen Sonnenaufgang verschlimmerte sich sein Zustand bedeutend, und die Kräfte sanken. Er verlangte mehr Licht. Ottilie mußte sich neben ihn setzen, er ergriff ihre Hand und hielt sie lange in der seinigen. Er stand auch wiederholt vom Stuhle auf, einmal fragte er, welchen Tag man im Monat habe und auf die Antwort, daß es der 22. sei, erwiderte er: „Also hat der Frühling begonnen, und wir können uns um so mehr erholen.“ Für den 24. März, an welchem sein Arzt, Hofrat Vogel, bei ihm speisen sollte, bestellte er, bis zum letzten Augenblicke für seine Freunde besorgt, ein Lieblingsgericht desselben für den Mittagstisch. Später forderte er sein Manuskript von Kotzebues „Schutzgeist“, dessen Bearbeitung ihn vor wenig Tagen beschäftigt hatte. Dann waren seine Gedanken wieder mit Schiller beschäftigt, während die Sinne sich schon offenbar umdunkelten. Als er nämlich ein Blatt Papier an dem Boden liegen sah, fragte er, warum man denn Schillers Briefwechsel hier liegen lasse, man möge denselben doch ja aufheben. Seine letzten Worte sollen gewesen sein: „Macht doch den zweiten Fensterladen in der Stube auch auf, damit mehr Licht hereinkomme!“ Als er nicht mehr sprechen konnte, zeichnete er noch, wie er auch in gesunden Tagen zu thun pflegte, mit gehobener Hand in die Luft, schrieb einige Zeilen zuerst in die Luft, dann auf das seine Beine bedeckende Oberbett, wobei man deutlich wahrnahm, daß er auch Interpunktionszeichen setzte. Den Anfangsbuchstaben erkannte man für ein großes W. Dann wurde das Atmen schwerer, er drückte sich ohne das geringste Zeichen des Schmerzes, bequem in die linke Seite des Lehnstuhls. Um ½12 Uhr streifte der Todesengel seine hohe edle Stirne mit sanf-

testester Berührung seiner befreienden Fittige. Am 26. März wurde, was sterblich an ihm war, neben Schiller in der Fürstengruft beigesetzt. An seinem Sarge sprach Röhr die Worte: „So übergeben wir seine unsterbliche Seele der Barmherzigkeit Gottes.“ — Der Allliebende hat das Gebet gewiß erhört.

X.
Rückblick und Überblick.

Vergegenwärtigen wir uns in aller Kürze den im Obigen im einzelnen verfolgten Entwickelungsgang, so wird sich folgendes als das Wesentlichste daraus hervorheben lassen: Goethe wuchs als der Sohn eines ernsten pflichtgetreuen, nicht unkirchlich gesinnten Vaters und einer frommen, edlen Mutter in einem protestantischen Hause auf, dem es an religiösen Anregungen nicht fehlte. Durch einen verfehlten, trockenen, aller Innerlichkeit baren Religions- und Konfirmationsunterricht schon als Knabe der Kirche entfremdet, fühlte er doch immer ein lebhaftes religiöses Bedürfnis, das er schon damals auf eine eigene, seiner Individualität angemessene Weise zu befriedigen suchte. Als Jüngling trat er mit allen religiösen und kirchlichen Richtungen und Bewegungen seiner Zeit in Fühlung, wobei er sich am meisten von solchen Gemeinschaften angezogen fühlte, die sich durch Innerlichkeit auszeichneten, und von solchen Richtungen, die die Rechte des Gemütslebens und der Phantasie nicht verkürzten. Einen hervorragenden, dauernden Einfluß auf seine Weltanschauung gewann und behauptete Spinoza. Er trug wesentlich dazu bei, den Zug religiösen Ernstes, mit welchem Goethe die Natur anschaute und erforschte, zu vertiefen.

Anfangs redlich bemüht, im Anschluß an Herder die Einflüsse von dieser Seite mit jener Bildung zu verknüpfen, die er der

Heiligen Schrift zu danken hatte, verlor er doch durch das Überwiegen des naturalistisch-pantheistischen Philosophems und des ästhetischen Bildungsmomentes die Fühlung mit seinen christlichen Freunden und mit dem historischen Christentum so sehr, daß er, zumal seit der italienischen Reise sich selbst für einen Heiden erklärt und, fortgerissen von der Verstimmung, mit der ihn das „barocke Heidentum“ der römischen Kirche erfüllte den doch tief genug in ihm gegründeten christlichen Sinn verleugnete. Aus dieser Zeit stammen die ungerechtesten, schrofffsten und härtesten Urteile über die kirchlichen Gemeinschaften und ihre besonderen Züge und über das religiöse Leben anderer. Aus derselben Zeit aber auch die herrlichste poetische Offenbarung christlicher Heilsgedanken in antikem Gewande: die Iphigenie in der metrischen Form. Schon während seines Freundschaftsbundes mit Schiller und während des aus demselben hervorgegangenen Schaffens und Forschens nähert er sich, anfangs mehr mit kühler Objektivität, die bestrebt ist, alles Wertvolle anzuerkennen, später, je älter er wird, mit desto größerer Wärme, Ehrfurcht und Verehrung dem Christentum, das er insbesondere als Religion der thätigen Liebe betrachtet, und dem Heiland und seinem Evangelium, welches er als das höchste Ziel der Menschheit bezeichnet, darüber sie nimmer hinauskommen werde, und erklärt unmittelbar in mündlichen wie schriftlichen Bekenntnissen, mittelbar in seinen Werken, deutlich und ausdrücklich eiu Christentum der Gesinnung und der That als die Religion, zu der er sich bekenne.

Nicht seine begeisterte Anerkennung der Person und des Werkes Luthers allein, sondern auch die gesamte Richtung seines Geisteslebens und Wirkens läßt ihn, so mild er die historische und ethnische Berechtigung anderer Konfession, selbst der römischen Kirche, anerkennt, und so gern er sich ihrer in gangbarer Münze geprägten Mythologie zu poetischen Zwecken bedient, als einen entschiedenen Protestanten erkennen. Als ein herrschender, nicht durch irgendwelche Zeitströmungen beherrschter Geist ist er auf dieser Höhe niemals Parteimann gewesen.

Im ganzen dürfen wir getrost behaupten: Goethe war ein religiöser Mensch, näherte sich auch immer mehr dem Ideale, das wir mit dem Worte „Christ" bezeichnen, und stand in diesem Streben auf protestantischer Seite. Die mangelhafte Kenntnis seines niemals, auch im späten Alter nicht, stillgestandenen geistigen Entwickelungsganges, die Beschränktheit, Ängstlichkeit oder gar Unduldsamkeit eines starren Konfessionalismus hat wohl das alles bestritten und wird es auch fortan bestreiten. Der vorurteilslose Leser aber, der von solchen Urteilen und Verdammungen zu Goethe selbst zurückkehrt, wird zugestehen müssen, daß sich in allen Perioden seines Lebens in seiner geistigen Physiognomie ein kräftiger religiöser Zug geltend macht, daß sein inneres Leben, sein Streben und Schaffen gerade in seinem Glauben an das Göttliche, an das Ideale, das er nicht außerhalb der Welt, sondern in jeder Erscheinung der Wirklichkeit sich manifestieren sah, seinen festen und sicheren Grund hatte. Deshalb sah er das irdische Leben als die Lehrjahre des Geistes und Herzens an, deshalb erfüllten ihn alle seine Beobachtungen, ob sie nun auf den Makrokosmos, auf die Natur, oder auf den Mikrokosmos, auf das Leben der Menschenseele sich richteten mit immer neuer, gläubiger Verehrung des Einen, der sich ewig darin offenbart. In Denken und Empfinden, in Erkennen und Glauben, in Wollen und Handeln eine harmonische Seele, konnte er nur in Gott völliges Genügen finden [1]). Freilich hat er über das, was seine Seele im Innersten erfüllte, niemals eine vollständige Beichte abgelegt. Was Gott, was das Ewige betrifft, war seine Seele verschwiegen.

Doch seine Religiosität wird weniger bestritten und ist von welchem Standpunkte immer weniger bestreitbar als sein Christentum. Die Gewohnheit, ihn nach seinem eigenen Vorgang den großen „Heiden" zu nennen, wird sobald nicht abkommen. Und,

---

1) Vgl. Schröer, Über Goethes Frommsein, Chronik des Wiener Goethe-Vereins 1889. 4. Jahrg. Nr. 5—7 und Julie Werner, Freund Goethe. Stuttgart, Cotta, 1884. S. 73 u. 234.

wenn man den Kern des Christentums in das Für-wahr-halten bestimmter Vorstellungen über die Gottheit und ihre Stellung zur Kreatur erblickt, wenn man einen Glauben an die buchstäbliche Wahrheit jeder Wundererzählung der Heiligen Schrift, an jeden Satz der confessio augustana, an jedes Dogma der Kirchenlehre zum Maßstab des Christentums macht, so war Goethe kein Christ. In diesem Sinne stimmen wir Beyschlag zu, wenn er sagt, man könne ihn wohl einen Propheten des Christentums nennen, wenn man ihn auch nicht einen Christen im gewöhnlichen Sinne des Wortes nennen könne. „Wenn", so sagt auch Steck [1]), „jenes enge ängstliche Wesen, das von der Welt scheu sich abwendet, das der Wunder nicht entbehren kann, das in pietistischer Gefühlsschwärmerei mit Christi Blut und Wunden spielt, wenn dies das wahre Christentum ist, dann ist Goethe kein Christ gewesen. Fassen wir aber das Christentum in seiner ursprünglichen und reinen Gestalt, stellen wir das Bild Jesu in geschichtlicher Klarheit vor unser Auge, und fragen wir dann, ob Goethes Dichten und Denken sich hiermit vertrage, so müssen wir mit einem bestimmten Ja antworten. Er hat ja auch geirrt und gefehlt wie ein Mensch, und die Einseitigkeit der Bildung seiner Zeit hing ihm so gut an wie uns die unsrige, aber das Größte hat er empfunden, gewollt, und so konnte ihm auch, wenngleich seine Begabung auf einem anderen Gebiete lag als auf dem spezifisch religiösen, doch der Geist des Christentums nicht ferne sein. Dieser Geist ist ja überall da lebendig, wo Heil in der Menschenseele einkehrt, er ist nicht etwas Besonderes und Apartes, das man noch immer neben den höchsten menschlichen Ideen in einer ganz anderen Richtung suchen müßte, sondern er lebt und webt in ihnen selbst, sein Schaffen geht auf ihre Verwirklichung auf Erden. Wenn es denn Goethe als einem der größten unter den Führern unserer neuen Weltanschauung gegeben war, diese Ideale in reinerer Form und kräftigerer Gestaltung zur Wirkung zu bringen,

1) Goethes religiöser Entwickelungsgang. Prot. Kirchenzeitung 1880.

so hat er sich damit schon selbst als ein Träger des christlichen Geistes erwiesen."

Wenn man bedenkt, was die christlich-evangelische Welt durch seinen entschiedenern und engern Anschluß an die Kirche und ihre Heilsmittel gewonnen hätte, so kann man die ausgesprochene Subjektivität seiner Rückkehr auf ihre Grundlage im Evangelium bedauern, aber anderseits zeigt sich doch gerade in dieser seine protestantische Gesinnung, sein Trachten nach freier, eigener, selbständiger Beziehung und Rechtfertigung seines Gemütes auf und vor Gott, die Ablehnung jeder menschlichen Mittlerschaft, seine Übereinstimmung mit einem Wort mit dem Material- und Formalprinzip des Protestantismus. Und fassen wir neben seinem Denken und Schreiben auch sein Leben und Wirken ins Auge, so müssen wir es angesichts desselben vor allem als eine Selbstentehrung bezeichnen, wenn ein Deutscher, wie es leider oft genug geschieht, ohne alles Verständnis für die Hoheit dieser Seele, die eine Welt in sich trug und schuf und hegte, für den größten Dichter und den großen Weisen seines Volkes unbedenklich die Ausdrücke „Lebemann" und „Egoist" bereit hat. — Goethe war wohl auch ein sündiger Mensch wie wir alle. Er war aber auch ein wahrer Mensch, der sich nie den Anschein eines Engels gab, der alles, was er fühlte, dachte, ja was er verschuldet oder zu verschulden in Gefahr gewesen, in seinen Dichtungen bekannte. Ein Ideal der Persönlichkeit war er nicht. Das haben wir nur in dem Einen, der der Weg und die Wahrheit und das Leben ist. Er war aber ein frommer und edler Mensch. Nicht auf sein eigenes Spiel mit dem Ausdruck „Heide" geht es zurück, wenn er einmal sagt, Christen giebt es unter den Heiden, die Stoiker; Heiden unter den Christen — die Lebemenschen [1]). Und diese verachtete er.

Anlaß zu solcher Verkennung Goethes gaben ganz besonders seine Beziehungen zu den Frauen. Die Wenigsten geben sich die

1) Bei Vogel Nr. 769.

Mühe, durch eigene Forschung sich hierüber genauere Kenntnisse zu verschaffen, wobei man denn immer herausfühlt, wie er auch hier das Irdische durchgeistigt hat. Wie man das Verhältnis zu Christiane einseitig nach den römischen Elegieen beurteilt, so macht man unbedenklich den Dichter von „Hermann und Dorothea", „Götz", „Tasso", „Faust", der „natürlichen Tochter" der „Wahlverwandtschaften" u. s. f. zu einem lüsternen Erotiker, der für das Tiefsittliche, der Liebe und Ehe keinen Sinn und keine Achtung gehabt habe.

Ganz anders haben die Frauen, die ihn gekannt und denen er wert war, selbst die verlassene Friederike und eine Lili für ihn empfunden, ja bis an das Ende ihres Lebens ihn hoch verehrt [1]). — Nicht, was er selbst verbrochen, sondern wozu die Versuchung an ihn, den in reicher männlicher Schönheit blühenden, geistvollen Jüngling und Mann, so oft herantrat, hat er in dem Verhältnis Fausts zu Gretchen geschildert. „Wenn man wahrnimmt", sagt Schröer [2]), „wie weitverbreitet die Roheit ist: an platonische Liebe nicht zu glauben, ja sie zu spötteln, so kann man von Goethe sagen: er glaubte nicht nur daran, er war mit ihr vertraut, er wußte sie zu verherrlichen z. B. in der Prinzessin Leonore in seinem ‚Tasso'. Die Wirkung weiblichen Zaubers auf die Umgebung, auf die weitesten Kreise, diese geradezu zivilisatorische Wirkung kann doch jedermann dort und da wahrnehmen im Leben und in der Geschichte. Die zahllosen, wohlthätigen Wirkungen, die von dem Genie des Herzens weiblicher Wesen ausgehen, wie sollen wir sie nennen? Goethe schuf ein Wort für diese wirksame Kraft, indem er sie das Ewig-Weibliche nannte: „Das Ewig-Weibliche zieht uns hinan!" Und kann man tiefer, geistiger, reiner, das Gefühl der Liebe auffassen und darstellen, als er in den Versen gethan: „Dem Frieden Gottes, wel-

1) S. „Lilis Bild" von F. E. v. Dürkheim (Nördlingen 1879) und Goethe-Jahrb. 1892, XIII, 30 ff.

2) A. a. O. S. 31.

cher euch hienieden mehr als Vernunft beseliget, wir lesen's — vergleich' ich wohl der Liebe heitern Frieden in Gegenwart des allgeliebten Wesens. Da ruht das Herz, und nichts vermag zu stören den tiefsten Sinn, den Sinn — ihr zu gehören." Ja, gerade ihm haben die deutschen Frauen viel zu danken, er hat sie, wie kein deutscher Dichter, verherrlicht in den edlen Frauengestalten seiner Dichtungen. Er hat sie hochgeehrt als die Bewahrerinnen der Sitte, der reinen, unverfälschten Menschennatur und die weibliche Seele als ungetrübten Spiegel des Göttlichen besungen Deshalb sind ihm dann auch die edelsten Frauen des deutschen Volkes immer treu geblieben. „Wie sie einst", sagt Treitschke [1]) so schön als wahr, „dem verwilderten Geschlecht des dreißigjährigen Krieges noch einen letzten Schatz guter Sitte, häuslicher Gemütlichkeit erhielten, so haben sie auch, als die Litteratur wieder entartet, das Andenken unseres großen Dichters in der Stille bewahrt. — — Wenn die schlichte deutsche Hausfrau nach den Sorgen des Haushaltes sich im Anblick der Schönheit erquicken wollte, dann schlug sie aus den vierzig Bänden irgendeine Stelle auf, die ihrem Herzen wohl that, und empfand die ewige Wahlverwandtschaft zwischen dem Genius und dem Weibe. Denn was konnte Börne oder Heine einer edeln Frau bieten? Während die Dichtung sich von Goethe abwandte, blieb sein Geist in der bildenden Kunst und in der Wissenschaft lebendig. Unter den neu auftretenden großen Gelehrten war keiner, der nicht von ihm gelernt hätte, und erst in weit späterer Zeit begannen die begabteren Dichter und alle wahrhaft erfahrenen Männer zu dem Liebling der Frauen zurückzukehren, und seitdem wächst beständig die stille Macht seines Genius."

Eine Frau, Julie Werner, die Verfasserin des Romans „Freund Goethe" [2]), die in schlichter Erzählung nur ein wenig von der Schuld abtragen wollte, die ihm, der für die Entwicke-

1) A. a. O. IV, S. 417.
2) A. a. O. S. 4.

lung des weiblichen Geistes und Gemütes so viel gethan hat, ihr Geschlecht zu entrichten verpflichtet sei, sagt von ihm: „Ein edler Mensch, wie Goethe es gewesen, trägt das Streben nach Veredelung auf andere über. Ein Hauch der ewigen Jugend, die den griechischen Gestalten eigen ist, welche wir von Kindheit an als Genossen einer schöneren Welt und doch als Söhne unserer Erde verehren, umweht auch ihn, wirkt immer erhebend auf unsere Seele. Wohl uns, daß sich in seiner Natur griechisches Ebenmaß, christliche Kultur und deutsches Gemüt so freundlich vereinen, daß seine Werke je mehr beglücken, je mehr sein Wesen verstanden wird! Dem Maßstab höherer Sittlichkeit, wie ihn das Christentum an uns legt, hat er nicht immer genügt, wohl aber blieb er sich stets seines Zieles — echter Menschlichkeit — mit tiefem Ernste bewußt. — Wer ihn liebt und mit aufrichtiger Verehrung liest, weiß, daß er sich unablässig bemühte, Sünde und Schuld in jenen Frieden umzuwandeln, der auf Erkenntnis und Demut beruht."

Mit derselben Entschiedenheit, mit der wir um der Wahrheit und der Ehre des deutschen Namens willen den Ausdruck „Lebemann" in jeder Verbindung mit dem Namen Goethe zurückweisen, müssen wir die seit Menzel aufgekommene Verleumdung seines Charakters als eines selbstischen, egoistischen zurückweisen. Auf die zahlreichen Zeugnisse seiner Selbstlosigkeit ist schon im Voraufgegangenen hingewiesen. Mit jedem neuen Bande seines weitverzweigten Briefwechsels und seiner Tagebücher wird immer leuchtender seine selbstlose Liebe, die überall das Ideal voraussetzt, hervortreten und das Urteil Wielands immer mehr das allgemeine werden: „Er ist und bleibt doch mit allen seinen Eigenheiten einer der besten, edelsten und herrlichsten Menschen auf Gottes Erdboden" und in das Urteil alter Freunde, die ihn auf der Höhe seines Lebens kannten und schätzten, wird man dann überall gern und freudig einstimmen: „Goethe hat seine christliche Gesinnung in seinem langen Leben immer mehr bewährt durch seine Pietät, seine Treue in der Freundschaft, sein Wohl-

